محمد حمزة

الحديث النبوي

ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث







محمّد حمزة

الحديث النبويّ
ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث

محمّد حمزة

الحديث النبويّ
ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث





الكتاب: **الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**

تأليف: **محمّد حمزة**

الطبعة الأولى، 2015 (صدرت سابقاً طبعة واحدة عن المركز الثقافي العربي)

عدد الصفحات: 464

القياس: 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-762-9

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) – 42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 522 212+ – 307651 522 212+

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 113/5158 – الحمراء – شارع جاندارك – بناية المقدسي

هاتف: 750507 1 961+ – 352826 1 961+

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة مؤمنون بلا حدود

مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)

أكدال - الرباط - المملكة المغربية

هاتف: 779954 537 212+ – فاكس: 778827 537 212+

Email: info@mominoun.com

مقدّمة الطبعة الثانية

يجد المسلم نفسه اليوم مدفوعاً إلى مواجهة الأسئلة الحارقة التي تطرحها المقتضيات المعرفية الحديثة، في ظلّ تحولات عديدة تعرفها المجتمعات العربية والإسلامية منذ أكثر من قرن ونصف، ما ولد مجادلات ثرية باتت تشق الوعي الديني بصفة ملحوظة، ومن أهم هذه المقتضيات أن الشأن الديني صار موضوعاً لمساءلات عميقة تحوّل بمقتضاها الدين من أصل مفسر للوجود وللظواهر جميعاً إلى موضوع للتفسير، فكان البحث في الظاهرة الدينية ومساءلة منزلة الأديان في نفوس المؤمنين بها والنظر في مكانة النصوص المقدسة في الحياة الاجتماعية وفي وجدان الناس مجالاً خصباً للدارسين، طعّمته فتوحات المعرفة الحديثة في مختلف مجالات العلوم الإنسانية. أما النصوص المقدسة فقد أضحت بدورها محل مراجعات عميقة، سواء في مستوى دلالاتها أو وظائفها، فتحولت بمقتضى ذلك من متون تحظى بقداسة لا يرقى إليها شكّ إلى خطابات يمكن إعمال النظر فيها، ومن أنساق اعتقادية تقليدية إلى مشاريع للحفر والتفكيك والفهم والمساءلة.

لقد أسلمنا هذا البحث الطويل، الذي أجريناه منذ سنوات، لدراسة المجادلات المتعلقة بالسنّة النبوية إلى جملة من النتائج المتصلة بمكانة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي الحديث التي أثبتناها في ثنايا هذا الكتاب، والواضح بعد سنوات من صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب أن هذه المجادلات الفكرية التي عرفها الفكر الإسلامي الحديث على امتداد القرن العشرين لم تَخْبُ حدتها بل على العكس من ذلك توسعت رقعتها[1] وخرجت من دوائر المجددين المنبثقين من

(1) انظر الكتاب المفيد الذي أصدره محي الدين عطية، **وراقية عن السنّة النبوية وعلوم الحديث من سنة 1997-2007**، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008، القاهرة.

رحم المؤسسة الدينية لتشمل قطاعاً واسعاً من المفكرين والمثقفين ذوي المشارب الفكرية المتنوعة. وسواء كانت هذه الكتابات دفاعية تعمل على إعادة إنتاج الموقف التقليدي بتأييده والانتصار له وتثبيت حجية السنّة النبوية والتسليم بصحة الأحاديث المروية عن الرسول، أو كانت في المقابل من ذلك كتابات نقدية تعمل على إعادة النظر في المسلّمات المتصلة بمكانة رواة الحديث والتسليم بكفاءتهم في نقل الأحاديث المنقولة عن النبي، فإن قيمة هذه المواقف المتقابلة والمجادلات المنبثقة عنها لا تكمن لدى دارس الفكر الإسلامي في المواقف التي يراد تثبيتها أو في المقابل تلك التي يتم العمل على نقضها فحسب، وإنما أيضاً فيما يقف عليه الباحث من تحولات تطرأ على النصّ الديني تمثّلاً ودراسة وتقويماً.

ونقدّر أن هذه المجادلات التي شغلت الفكر الإسلامي هي سبيل إلى تبيّان كيف أن هذا الفكر لا يزال رهين سيرورة تاريخية ولّدها اندراج الحديث النبوي في التاريخ، ومن أهمها تحوّل مدوّنة الحديث النبوي من نصّ مفتوح، قابل للزيادة والاختلاق، أسهم الفاعلون الاجتماعيون بمختلف مواقعهم الاجتماعية ومشاربهم السياسية وروافدهم الثقافية في تشكيله وضبط قواعده إلى مدوّنة منغلقة أطلقت عليها تسمية الصحاح وصارت تتمتع بقانون حصّنها من طائلة النقد والمساءلة، فكان تشكيل قانون «تحصين الحديث النبوي» مساراً معقداً حتّمته الوضعية التاريخية والنفسية التي مرت بها الجماعة المسلمة واقتضاه بناء موروث ديني يتمتع بالحدّ الأدنى من الصلابة والتماسك والقدرة على الوقوف أمام الصراع السياسي والمذهبي وأسئلة العمران المستحدثة. كما أن من نتائج هذه السيرورة تحويل النصوص المنسوبة إلى النبي سواء كانت قولاً أو فعلاً أو إقراراً إلى مضامين لاهوتية وإلى أحكام تشريعية مفصّلة استثمرها الفقهاء والأصوليون على نحو فعال وصارت مكوّناً أساسياً للمعتقد الجمعي وللشريعة التي تنظّم حياة الناس داخل الدولة الإسلامية.

وإذا كانت السمة الأساسية التي طبعت نصوص الحديث النبوي منذ القديم هي سمة الخلاف في شأنه وشأن حجيته، فإن اللافت للنظر عند دراسة مكانة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي الحديث أن المجادلات التي طبعت القرن

العشرين حول الحديث النبوي تُبيّن مرحلتين قطعهما تعامل الفكر الإسلامي الحديث مع الحديث النبوي، **المرحلة الأولى** سيطر فيها على المصلحين، في بداية القرن العشرين، هاجس قطع الصلة بين القرآن والحديث النبوي، وهو مسعى له مشروعيته في نطاق الإصلاح الديني وكان الدافع إليه محاولة تنزيه الإسلام مما لحقه من تشويه التاريخ بالدعوة إلى الاقتصار على القرآن وما صح من أحاديث الرسول. وفي **المرحلة الثانية** تطور هذا الموقف العاطفي إلى موقف نقدي من رواة الحديث وكتب الصحاح والأحاديث التي ضمتها بين دفتيها، غير أن هذا الموقف النقدي كثيراً ما انزلق بأصحابه إلى أن يلبسوا جبّة نقاد الحديث القدامى حاكمين ببطلان أحاديث ومدافعين في المقابل عن أحاديث تناسب رؤيتهم الإصلاحية أو التحديثية، فكان ذلك بمثابة إعادة إنتاج جديدة لمنهج قديم عرفه الفكر الإسلامي قديماً في خضم الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث وفيه كانت المرويات المنسوبة إلى الرسول يتصارع في شأن قبولها أو رفضها وفق الموقع العقدي والفكري.

وما لاحظناه بعد سنوات من إصدار الطبعة الأولى من هذا الكتاب أن الدراسات الإسلامية لا تزال تعاني في مجال الحديث النبوي التشتت والتكرار، فقلما وجدنا تراكماً معرفياً فيه استفادة وتطوير للقضايا التي سبق طرحها في شأن الحديث النبوي، فخليل عبد الكريم لا يستأنف النقاشات التي افتُتحت منذ القرن الماضي حول منزلة الصحابة والحديث النبوي على يد رجال المنار وبعدهما أحمد أمين ومحمود أبو رية، ولا يبني نقده على ما انتهوا إليه[1]، كما يلاحظ الدارس إن ما يصدر في هذا الشأن في مطلع الألفية الثالثة يعكس مشغلاً قديماً متجدداً قوامه الحرص على حدّ ماهية النصّ الديني في الإسلام وقد ظلّ القول فيه مشتتاً بين من يقصره على القرآن ومن يضيف إليه نصوص الحديث المنسوبة إلى الرسول ومن يوسّع من مداه ليشمل اجتهادات كبار الصحابة حرصاً على تخليص النصّ

---

(1) انظر خليل عبد الكريم، **شدو الربابة في أحوال مجتمع الصحابة**، ط 2، دار سينا للنشر، القاهرة، دار الانتشار، بيروت، 1998.

الأول من هيمنة النصّ الثاني[1]. كما أن الفكر الإسلامي لم يتخلص ولم يقدر بعد على تجاوز هذا الانشطار الذي ولّده انقسام الإسلام إلى إسلام سنّي وآخر شيعي وثالث خارجي، فكان أن اصطبغت الحقائق المتعلقة بالحديث النبوي بهذا الواقع التاريخي وصار من البيّن عندما نغادر تراثاً إلى تراثٍ ثانٍ أن نرى حقائق التراث الأول في شأن رواة الحديث ونصوصه تتصدع وتتهاوى.

إن هذه المجادلات المتصلة بالحديث النبوي أو بالتفسير القرآني التي انبثقت في الفكر الإسلامي الحديث مع ما اتسمت به من جرأة ومن حدّة في المواقف أحياناً بين الشقّ التنويري الرافض لإضفاء قداسة على التاريخ الإسلامي نصوصاً وشخوصاً وأحداثاً، والمنتمين إلى المؤسسة الدينية أو الدائرين في فلكها ينبهوننا إلى قوة الضغط الاجتماعي التي تُضبط بفاعلية حدود الممكن التفكير فيه وخصوصاً المسموح قوله ونشره. وإذا كان محمود أبو رية قد تجرأ في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن الماضي على تقديم مواقف في شأن الحديث ورواته على قدر كبير من مخالفة ما يسمح به الإسلام السنّي الرسمي، فإنه لم ينله ما ينال المفكرين والمبدعين اليوم من تكفير. فرغم الهجوم والردود والمساجلات وتألّب المؤسسة الدينية للردّ عليه، فإن مؤسسة الحسبة لم تتحرك لتكفيره أو للحجر على كتاباته. لقد ولّدت كتاباته معارك فكرية حامية الوطيس ولكنها ظلت دوماً محافظة على الحدّ الأدنى من أدبيات الاختلاف، هذا ما حدث أيضاً لطه حسين وما حدث لعبد العزيز جاويش وما حدث لعبد المتعال الصعيدي. أما اليوم، فالدعوات تتعالى لإصدار تشريعات تدعو إلى حماية المقدس سواء كان هذا المقدس نصاً أو شخوصاً أو تاريخاً وتحاكم من تراه قد ازدرى الأديان ومسَّ من هيبتها. تتدعم هذه الملاحظة بما يلاقيه عديد المفكرين المعاصرين من عنت من أمثال نصر حامد أبو زيد أو محمد الطالبي أو يوسف الصديق وقد قاربوا قضايا الدين بحسّ نقدي على الرغم من أن ما طرحوه في شأن النصّ الديني وفي شأن السلف كان جلّه متداولاً قديماً مما اضطر بعض الكتاب إلى التأليف بلغات أجنبية أو إلى الالتجاء إلى النشر

(1) جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، ط 1، دار الساقي، 2010. محمد شحرور، **السنّة الرسولية والسنّة النبوية رؤية جديدة**، ط 1، دار الساقي، 2013.

بأسماء مستعارة[1]، فالسلف يصير اليوم حصناً يمنع المساس به، مثلما أنه يوظف بفاعلية كبيرة في الرهانات السياسية بما يجعله محاطاً بهالة قدسية، مستعصياً على النقد، متحولاً إلى سلاح أيديولوجي فعال لجعل الماضي يستجيب إلى الوظائف التي يراد له أن يتولاها.

لقد حفزتنا دراستنا هذه التي أنجزناها منذ سنوات باحثين في منزلة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي الحديث إلى توسيع الاهتمام بمواقف الفكر الإصلاحي من النصّ الديني عموماً، فأنجزنا دراسة ثانية خصصناها للتفسير القرآني نصاً وللتأويل في الفكر الإسلامي أفقاً لتدبر النصّ ومحاورته[2]، وقد اهتممنا في الباب الثاني منها بدراسة تحولات خطاب التفسير القرآني في العصر الحديث في علاقته بإستراتيجية الإصلاح الديني[3]، وهو مشغل وثيق الصلة بالحديث النبوي، خصوصاً إذا استحضرنا أن التفسير هو نصّ قد تاريخياً من الحديث متناً ومنهج رواية، فكان نقد الحديث النبوي كما نقد التفسير القرآني في الفكر الإسلامي الحديث علامة بيّنة على التحولات التي تشقّ المعرفة التقليدية ودليلاً على التصدع الذي أصابها بما يظهر أن الاطمئنان قد غادر المسلم في العصر الحديث فلم يعد ذلك اليقين الذي يسِم الوعي التقليدي ولم تعد المسلّمات التقليدية في شأن كفاءة رواة الحديث أو صحة كتب الصحاح أو مطابقة التفسير القرآني لكلام اللّه بقادرة على توفير أجوبة متماسكة تقي مجاميع الحديث ومدوّنات التفسير القرآني من طائلة النقد.

وإذا كانت هذه المواقف النقدية تسير في اتجاه إعادة التفكير في النصّ الديني والانخراط في القراءة التاريخية التي تمكّن من الكشف عن مكامن السلطة التي تبثّها هذه النصوص في مستوى تقديس الرجال وتثبيت فكرة متعالية عن السلف،

---

(1) نذكر على سبيل المثال:

Mahmoud Hussein, *Penser le Coran*, Grasset, Paris, 2009.

(2) محمد حمزة، **أفق التأويل في الفكر الإسلامي، بحث في المرتكزات والتحولات والبدائل**، ط 1، دار محمد علي للنشر بصفاقس، دار الانتشار العربي، بيروت، 2011.

(3) انظر الباب الثاني من هذه الدراسة: الخطاب التفسيري في العصر الحديث: التحولات والمآزق، ص 131-244.

وذلك سبيل لتنسيب المنظومة الدينية التقليدية والتنبيه إلى بشريتها وتاريخية الحلول التي تضمنتها، فلا بدّ، في تقديرنا، من تحوّل الدراسات النقدية المتصلة بالحديث النبوي من مدار قوامه ثنائية الصحة والخطأ وثنائية العقل والنقل وهو البراديغم الذي فرضه نقاد الحديث منذ ابن الصلاح وانحصر داخله النقاش حول منزلة الخبر إلى براديغم جديد يأخذ في الحسبان أن للحديث النبوي مكانته في الوجدان الجمعي وأن التسليم بصحة حديث أو في المقابل القول ببطلانه لا يلغي منزلته في الوعي الجمعي، فالكثير من الأحاديث سواء أكانت صحيحة أم ضعيفة أم حتى موضوعة قد تحولت بصرف النظر عن درجة صحتها إلى نصوص مبثوثة في وجدان الناس وصارت إقتناعاً يوجّه عقليتهم، هكذا لم يمنع حكم العلماء على أحاديث **إحياء علوم الدين** لأبي حامد الغزالي بكونها ضعيفة ومنحولة من كونها الأكثر فاعلية في مستوى التأثير في ذهنية المسلمين وفي عقلياتهم وفي خطاب الدعاة المستشري في القنوات الفضائية. وتقديرنا أن هذه حقول جديدة تحتاج إلى اهتمام الدارسين بمختلف اختصاصاتهم وتنوع مقارباتهم.

محمد حمزة

تونس، كانون الثاني/يناير 2014

مقدّمـة الطبعة الأولى

أضحى تحليل مواقف المفكرين المحدَثين من النصوص الدينية ونقد هذه المواقف وتقييم دورها في عملية الحداثة من بين المواضيع التي تغري الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية وتدفعهم إلى تلمّس موقع النصّ في الفكر الإسلامي الحديث. وقد أردنا في هذا البحث[1] الاهتمام بمسألة «الحديث النبوي» وحرصنا على استجلاء مكانته في الفكر الإسلامي على الرغم من أن النصّ القرآني هو الذي مثّل في تاريخ هذا الفكر نصاً محورياً.

أما الأسباب التي دعتنا إلى القيام بهذا العمل فأهمها أن القرآن وإن كان نصاً محورياً في الوجدان الإسلامي، فإن الحديث النبوي أيضاً مثّل نصاً ثانياً لا يختلف في كثير من الحالات تعامل المسلم معه تقديساً وتأويلاً واستلهاماً، بل ساهم في وسم الحضارة الإسلامية بسمة «النصية». ومع تنامي المواقف الأصولية اليوم الداعية إلى تحكيم النصوص في كل جزئيات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقائدية، معلنة أنه لا اجتهاد فيما فيه نصّ وملغية كل دور للعقل في فهم تلك النصوص والتعامل معها تعاملاً نقدياً حرّاً إلا امتداد لـ«النصية» التي طغت في الحضارة العربية الإسلامية على علومها ومناهجها. لذلك بات تفكيك مرتكزات المواقف الأيديولوجية التي تشرّع لمقالتها بواسطة النصّ وتحليل آلياتها عملاً أساسياً للباحث الذي يروم تقديم فهم موضوعي لمكانة النصّ المقدس ووظيفته وبالخصوص نصّ الحديث النبوي في الفكر الإسلامي الحديث.

---

(1) هذا البحث في أصله أطروحة قدمناها بكلية الآداب بمنوبة جامعة تونس تحت إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي. وقد قمنا بإدخال بعض التعديل على النسخة المقدمة للطبع.

أما السبب الثاني الذي وجهنا إلى الاهتمام بالحديث النبوي فيتمثل في أنه لم يحفّ الخلاف في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً بأحد النصوص التي قدسها الضمير الإسلامي مثلما حفّ بنصوص الحديث النبوي، ذلك أن الحديث كان ملتبساً بتاريخ المسلمين السياسي والاجتماعي والديني فقد رافقه الخلاف منذ أن خضع للتناقل الشفهي في عهد الصحابة والتابعين، ثم نما هذا الخلاف مع استشراء ظاهرة الوضع وظهور ملابسات عديدة أدت إلى الزيادة في الحديث بالانتحال ومع بحث الفِرق الدينية والمدارس الفقهية المختلفة عن سند نقلي لآرائها، ولئن عدّ الحديث النبوي نصاً تأسيسياً يلي القرآن منزلة وحجية، فإن هذه المنزلة لم يكن متفقاً عليها في العصر الإسلامي الأول ذلك أن الحديث النبوي خضع لسيرورة تاريخية معقدة تشكلت في ثناياها هذه المنزلة، كما أن تراثنا الإسلامي يضم في طياته مواقف نقدية كثيرة رفضت حجية الحديث وطعنت في أمانة نقلته وأهملت الحديث في التشريع منادية بأن يكون في القرآن غنى عن أحاديث وسنن يصعب التعرف إلى مدى صدقها، ولم يبدأ تأسيس منزلة السنّة إلا مع الشافعي (ت 204هـ) حين عمل على حسم الصراع الفكري والديني وركّز الأصول الفقهية في أربعة، هي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، فخوّل له هذا الترتيب تثبيت مشروعية السنّة بوصفها نصاً ثانياً لا يقل من حيث حجيته عن النصّ الأول، أي القرآن.

ساهم انقطاع الفكر الإسلامي عن أصوله الحية والفاعلة طوال عصور الانحطاط وفي فترات انغلاق السنّة الثقافية الإسلامية وتحجرها في جعل الموقف الأصولي السنّي يهيمن وفي تحويل الحلول التاريخية إلى مقولات متعالية لا أثر فيها للتاريخي وللثقافي فأهيل بذلك تراب النسيان على كل المواقف المغايرة للفهم السنّي وهمشت كل الآراء التي تنحو إلى التمايز والاختلاف عن تلك التي رسختها المؤسسة الدينية.

غير أن الحداثة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية المعاصرة قلبت عديد المسلّمات وأدخلت تجديداً على فهم المسلم للنصوص وتأويله لها، فالحداثة بما هي صِنْو للتحوّل والحركية الدائمة وبما هي تقليب للمسلَّم به والسائد وبما تعنيه

من سعي متواصل إلى التفاعل الحرّ مع الواقع الاجتماعي والحضاري والتاريخي وبما تعنيه من أولوية الفرد على الجماعة وجرأة العقل على النصّ، كل ذلك لا بدّ أن يؤثر في نظرة المسلم المعاصر إلى موروثه الديني وفي تعامله مع كل أشكال المقدس في حياته، فكان من الطبيعي أن تتغير نظرة المسلم الحديث إلى تراثه بتغير الظروف التاريخية التي يعيش فيها وأن يكون للتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتعرض لها المجتمعات العربية والإسلامية دور في تثوير عديد المسلّمات التي عدت في الوعي الإسلامي يقيناً ثابتاً لا تشوبه شائبة. واعتبرنا ذلك منطلقاً لنا للتعرف إلى منزلة النصّ الديني عموماً ونصّ الحديث النبوي بصفة أخص في حياتنا المعاصرة وفي مجاليّ الفكر والواقع من خلال تحليل مواقف المفكرين المحدَثين منه.

وقد لاحظنا في هذه المواقف إنها لم تكن دوماً مواقف فردية عبّر عنها أصحابها بكل حرية دون أن يكونوا محكومين بمحيط فكري كان له أثره في صياغة أفكارهم، فقد لمسنا في الكتابات التي تطرقت إلى مسألة الحديث النبوي وجود مجادلات عديدة ومعارك فكرية حمي وطيسها بين الدارسين ذوي الحس النقدي وغيرهم من الدارسين المحافظين شبيهة بتلك التي حدثت بعد كتابة علي عبد الرزاق (ت 1966) لكتابه **الإسلام وأصول الحكم** سنة 1925 وإصدار طه حسين (ت 1973) دراسته عن **الشِّعر الجاهلي** سنة 1926 سواء في طبيعة الكتابات النقدية من حيث بنية التفكير فيها ومنطق الحِجاج الثاوي داخلها أو في وفرة الردود التي هاجمت منازع الحداثة في الفكر الحديث وكذلك انتصار الهيئات والمؤسسات الدينية وبالخصوص مؤسسة الأزهر للتيار الفكري المحافظ وتجنيد عدد من الناطقين باسم هذه المؤسسة لكتابة عدد كبير من المؤلّفات الدفاعية تثبيتاً لسلامة الحلول القديمة ودحضاً للمواقف الناقدة.

إن هذه المواقف سواء الداعية إلى تحديث الإسلام وتجديد أصوله أو تلك التي تحرص على استمرار رؤية تمجيدية للمنظومة الأصولية التقليدية الشديدة الدلالة على المسالك التي تتسرب منها الحداثة إلى الضمير الإسلامي، لأن ما ينجرّ عن المجادلات بين الأطراف المتنازعة حول مدى صحة النصوص الدينية

وحول مكانتها سواء تلك التي سعت إلى إعادة النظر في المسلّمات السائدة أو تلك التي تحرص في المقابل على الدفاع عنها وتثبيتها، جميعها تبيّن دون ريب أن زمن استقرار المسلّمات قد ولى وانقضى وأن مراجعة الموروث الديني صار من بين تجليات الحداثة التي صارت ميسماً للفكر الإسلامي الحديث.

لكن مواقف المفكرين المحدَثين من الحديث النبوي على أهميتها لم تحظَ بعناية مماثلة للتي حظيت بها المواقف المعاصرة من التفسير القرآني[1] أو من الإجماع[2]، كما لم تحظَ البدايات الأولى لهذه المجالادت التي دارت حول صحة الحديث النبوي باهتمام الدارسين الذين تناولوا بالبحث قضايا الفكر الديني التي خلفها رجال النهضة العربية الحديثة كالإمام محمد عبده (ت 1905) وتلميذه محمد رشيد رضا (ت 1935)، فوجدنا فيما يتعلق بهذين المفكرين السلفيين إشارات متناثرة في الدراسات الحديثة عن مواقفهما من الحديث النبوي ورواته ومن معايير نقّاد الحديث، وتنزل هذه المواقف في سياق الفكر الديني لكل من الرجلين[3].

وقد لاحظنا أن ما كُتب حول محمد رشيد رضا اكتفى بالبحث في مدى مساهمة رضا في إصلاح الفكر السلفي في العصر الحديث ومكانة هذا المفكر الديني في مسار التيار الديني العام، ويعثر الدارس على إشارات متناثرة تخص تفحّص رشيد رضا النقدي لمتون الأحاديث التي تعرض له أثناء تحرير فتاويه،

---

(1) راجع على سبيل المثال دراسة عبد المجيد عبد السلام المحتسب: **اتجاهات التفسير في العصر الحديث**، بيروت، 1973. وأيضاً أحميدة النيفر: **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه**، الدار البيضاء، 1997، وأيضاً Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, PUF, Paris, 1998.

(2) راجع مثلاً:

Camille Mansour, *L'autorité dans la pensée musulmane: Le concept d'Ijmâ' (Consensus) et la problématique de l'autorité*, Vrin, Paris, 1975.

(3) عثمان أمين، **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، ط 2، مصر، 1965، ص 124-125. سليمان دنيا، **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين**، ج 1، ط 1، مصر، 1958، ص 41-43. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ط 3، عمان، 1988، ص 42-43.

ومهارته الفائقة في استعراض مصادر الحديث وسلسلة الرجال الذين رووه ليثبت للمستفتين مدى صحة الآثار التي اعتمدوها في بسط المسألة موضوع الاستفتاء، لكن هذه الدراسات لم تفصّل القول في مدى تسليم رضا بصحة الأحاديث التي نقلتها كتب الحديث ولم تطرح على بساط البحث حدود مساهمة رضا في تجديد إشكالية البحث في علم الحديث ولا الانتقادات التي وجهها شيوخ الأزهر له.

إن هذه الملاحظة المتصلة بكتاب المراكشي[1] حول رشيد رضا تنطبق أيضاً على أطروحة الأب جومي التي خصصها لدراسة تفسير المنار، فلم تتطرق إلى صلة رضا بالحديث إلا عند الحديث عن موقف رضا من بعض الروايات الإسرائيلية[2] وعند بيان منهج رضا النقلي في ترجيح بعض الروايات التي بدت له صحتها أو انتقاد أخرى ظهر له ضعفها[3].

إن الاهتمام بدراسة الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي بقي ضئيلاً ومحدوداً ذلك أن الدراسة الوحيدة التي يعثر عليها الباحث الذي يروم تتبع مواقف المفكرين المحدَثين من الحديث النبوي هي تلك التي كتبها المستشرق الهولاندي جينبول (G. H. A. Juynboll) حول «صحة الحديث النبوي في المجادلات التي دارت بمصر في العصر الحديث»[4].

وقد قسم جينبول دراسته إلى أحد عشر فصل وتطرق إلى موقف عبده من صحة الحديث النبوي[5] وتلاه بموقف رضا من المسألة[6] ثم استعرض بعض القضايا العامة التي أثارت مجادلات كبيرة بين الدارسين المحدثين كقضية

(1) محمد صالح المراكشي، **تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار**، ط 1، تونس - الجزائر، 1985، ص 231.

(2) J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1954, pp. 112-114.

(3) المرجع نفسه، ص 59-60، 125-126.

(4) G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, 1st ed., Leiden, 1969, 150 pages.

(5) المرجع نفسه، ص 15-20.

(6) المرجع نفسه، ص 21-31.

التدوين[1] وقضية الوضع[2] ومسألة عدالة الصحابة وخصوصاً عدالة أبي هريرة[3]، لكن هذه الدراسة وإن كانت الآراء الواردة فيها صائبة ومفيدة في أكثر من موطن، فإنها بقيت قاصرة عن استيفاء الموضوع حقه من البحث والدروس والتحليل ذلك أنه بالإضافة إلى قصرها ومحدوديتها، فإنها كغيرها من الدراسات التي يتوجه بها المستشرقون إلى القارئ الغربي، يغلب فيها التبسيط والمنهج الوصفي التقريري الرتيب على التحليل العلمي العميق، فلم يقدر جينبول على تجاوز العرض التاريخي السريع لمختلف المواقف التي تمكّن من الإطلاع عليها.[4]

ولا يفوتنا في ختام استعراضنا للدراسات التي اهتمت من قريب أو من بعيد بموضوعنا أن نشير إلى فصل قصير حول «الحديث النبوي» ضمّنه عبد المجيد الشرفي كتابه **الإسلام والحداثة**[5]، وقد اتسّم هذا الفصل بمنهجية علمية واضحة واحتوى على إشارات دقيقة تخص منزلة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي المعاصر، لكنه لا يفي بما يقتضيه موضوع بحثنا من توسع وإلمام بمختلف المواقف.

هذه هي إذن جملة الأسباب التي حدت بنا إلى الاهتمام بموضوع الحديث النبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي المعاصر. أما عن حدود هذه الدراسة والمنهج النقدي الذي توخيناه فيها، فقد شملت مصادرنا أهم ما أُلِّف عن الحديث وعن علومه طوال هذا القرن، ولم نعتنِ بمنزلة الحديث النبوي لدى رواد عصر النهضة الذين سبقوا عبده إدراكاً منا أن الحديث النبوي وبقية العلوم الإسلامية كانت مهملة ولم تتجاوز العناية بها جانب الحفظ والتكرار على النحو الذي سنبيّنه لاحقاً

---

(1) المرجع نفسه، ص 47-54.

(2) المرجع نفسه، ص 100-113.

(3) المرجع نفسه، ص 62-99.

(4) والجدير بالملاحظة أن هذا المنهج الوصفي تجنّبه هذا المؤلف في دراسته الثانية التي اهتم بها بتاريخ الحديث النبوي وبالخصوص بدور قضاة الإسلام في وضع الأحاديث. انظر: Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge University Press, 1985.

(5) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ط 1، تونس، 1990، ص 93-112.

بالإضافة إلى أن أعلام النهضة من أمثال جمال الدين الأفغاني (ت 1879) ورفاعة رافع الطهطاوي (ت 1873) اهتموا بمناحٍ إصلاحية أخرى غلب عليها الجانب الاجتماعي والسياسي.

وقد قصرنا دراستنا على رصد الفكر الإسلامي العربي دون غيره[1] سعياً إلى تلمس التحولات الفكرية التي يعيشها العالم العربي، وذلك لا يعني البتة أن ما كتبه المؤلّفون المسلمون من غير العرب أو ما كتبه المستشرقون لا يعنينا بصفة مباشرة، فكثير من آرائهم أفادتنا في الحكم على مصادر دراستنا وفي تقييمها وإظهار جوانب الإبداع فيها أو مواطن القصور.

وكان بحثنا متجهاً بالأساس في بدايته إلى تحليل النتاج الفكري السنّي في مجال الحديث النبوي، لكننا انتهينا إلى استحالة الفصل بين الفكر السنّي والشيعي للتقاطع بينهما في مجال النظرة إلى صحابة النبي وإلى مجاميع الحديث التي يعتمدها كل طرف منهما، بالإضافة إلى ما لاحظناه من تأثر بعض المفكرين المحدَثين بمصادر شيعية قديمة ومعاصرة على حدّ السواء، فكان التقاء الإسلام السنّي والإسلام الشيعي في الفكر الإسلامي الحديث في موضوع تقويم مكانة الحديث النبوي أمراً غير بديهي البتة بالنسبة إلينا في بداية اهتمامنا بهذه الموضوع لما نعرفه من تباين النظرة بينهما تاريخياً لتباين منطلقات كل طرف منهما ومرتكزاته الأيديولوجية.

وانصب اهتمامنا على استجلاء منزلة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي المعاصر، فلم نقتصر على الدراسات المهتمة بالقضايا المعرفية التي تثيرها علوم الحديث فحسب، وإنما بحثنا في كتابات وفي دراسات شتى عن موقع الحديث

---

(1) نشير بذلك إلى التيار الديني الذي ظهر بالهند والباكستان في القرن التاسع عشر وحمل لواءه كل من نواب صدقي حسن خان (ت 1890) وسيد نذير حسين (ت 1902). واختص هذا التيار في علم الحديث وعدّ نفسه امتداداً لأهل الحديث القدامى، ومن تعاليم هذه الجماعة التي أطلقت على نفسها اسم «أهل الحديث» عدم التقيد بالمذاهب الفقهية الأربعة واتباع تعاليم القرآن والسنّة الصحيحة، كما تميزت مبادئها بمقاومة البدع ما يقربها من المذهب الوهابي المنتشر بالجزيرة العربية.

النبوي في العقل الإسلامي المعاصر وفي لاوعي هذا العقل، وعن مكامن «السلطة» التي يمثّلها الحديث النبوي في بنية الفكر الديني.

وعملنا على استطلاع مجال الإبداع والإضافة المعرفية التي قدمها كل مفكر تناول بالدرس قضايا الحديث النبوي لكننا ركزنا بالخصوص على تحليل المواقف التي بدا لنا فيها حسّ نقدي معلن أو خفي في التعامل مع التراث الديني لأنها في رأينا تسعى إلى تجاوز الفكر التقليدي دون تشويهه، وكذلك هي شديدة الدلالة على المخاض الذي يعيشه الفكر الإسلامي اليوم، على أن ذلك لا يعني بأية حال إهمال بقية النزاعات المحافظة، بل حاولنا أن تكون مصادرنا متنوعة المشارب وأن نظهر إلى أي مدى لا تزال الرؤية التمجيدية لدى التيار المحافظ حريصة على إضفاء روح التماثل على مواقف السلف بطمس كل خلاف قديم نقلته كتب التاريخ مثلما هي حريصة على تحصين العقيدة الإسلامية اليوم من كل نظرة عقلانية ونقدية قد تقوّض المسلّمات التي رسخت في الضمير الإسلامي.

لقد اقتضى منا هذا العمل توخي منهج نقدي تحليلي لتفكيك الآراء الواردة في المؤلّفات التي اهتم أصحابها بالحديث النبوي ولفهم مقاصد المفكرين الذين اعتنينا بآثارهم، باحثين عن الفويرقات الصغيرة التي تميز موقفاً عن آخر وساعين إلى الحفر في ركامات الشواهد النقلية التي قد تحجب مواقف المؤلّفين الشخصية، وتطلّب منا هذا المنهج أيضاً تجاوز القصور الذي لاحظناه في بعض الآراء بالاستنجاد بدراسات مختلفة لاستكشاف المنطق الداخلي الذي بقي يحكم علم الحديث أو علوم الحديث[1] بصفة خاصة والعلوم الإسلامية النقلية بصفة أعم.

إننا نأمل أن يكون لدراستنا هذه الموضوعية العلمية المرجوة والعمق المعرفي

---

(1) تجدر الملاحظة أننا اعتمدنا في التعريف بمصطلحات علوم الحديث على كتاب ابن الصلاح الشهرزوري: **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر، بيروت، 1986، لدقة التعريفات الواردة في هذا الكتاب. أما في خصوص الأحاديث النبوية التي وردت في دراستنا فقد عدنا في توثيقها إلى كتاب فنسنك (Wensinck): **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ط 2، تونس، إسطنبول، 1987 (7 أجزاء).

المطلوب فما بذلناه فيها من جهد كان منصبّاً لتحقيق هذين الهدفين، ولم يكن بوسعنا بلوغ بعض ذلك لولا ما لقيناه من تشجيع أستاذنا عبد المجيد الشرفي ومساعدته على تجاوز كل العقبات التي اعترضت طريقنا عند إنجاز هذا البحث، فالشكر الجزيل له.

الباب الأول

تشكّل الحديث النبوي

I - إشكالية المصطلح

إن تتبع الجانب المفهومي من إشكالية السنّة عمل ضروري للباحث في مختلف المعاني التي تشتمل عليها لفظة «السنّة»، فنحن عندما ننظر إلى المصطلحات المتعلقة بالسنّة في الكتابات المعاصرة نلحظ تراكماً من التعريفات تبدو للدارس متلاحقة، وتغلب عليها صفة التشابه والتماثل. إلا أن هذا التشابه يخفي في طياته فوارق دقيقة لا بدّ من الكشف عنها. إن ما يؤكد ضرورة تحليل هذه المفاهيم أن الباحثين الذين درسوا الحديث النبوي سواء في هذه المدونة التي نتعامل معها، أو في غيرها من المؤلّفات التي بحثت في الأصول ومن بينها السنّة قد خصصوا في معظمهم فصلاً في كتبهم للتعريف بـ«السنّة» والتطرق إلى مختلف القضايا المحيطة بهذا المفهوم.

ولا شكّ أن الدارس الذي يروم تتبع حضور هذه الاصطلاحات مثل السنّة والحديث والبدعة والأثر والخبر وغيرها في الفكر الإسلامي المعاصر عليه أن يتوسل بأدوات تحليلية تمكّنه من تفكيك هذه الاصطلاحات والبحث في جذورها وكيفية ممارستها من قبل المحدّثين والأصوليين والفقهاء انطلاقاً من عمل تأويلي لا يبحث عن معنى أول أو حقيقة أصلية فقط، وإنما كذلك عن أولويات وأسبقيات تقدّم معنى على آخر. والتأويل من حيث هو تفجير لدلالات المؤوّل وردّه إلى دلالته الأصلية، يحتاج إلى أركيولوجية معرفية تكشف عن ركامات الأنظمة المعرفية المكونة للثقافة العربية الإسلامية والناحتة لمفاهيمها وتصوراتها.

من هنا يجدر اعتماد مقاربة تمكننا من إقامة مسافة منهجية تجاه هذه التعريفات دون إطلاق أي حكم من هذه الأحكام الثيولوجية السائدة من جهة

وتخوّل تتبع الملفوظ لاسترجاع هذه المعاني الحافة بالدال في دلالته الأولى.

إن التأكيد على مرجعية المصطلح من شأنه أن يضعنا أمام أصول المصطلحات وخلفيات تداوله على هذا النحو أو ذاك وكذلك نتبيّن مجموعة الفاعلين الاجتماعيين الذين نحتوا مصطلحاً ما، وانتماءاتهم المعرفية والعقائدية المختلفة.

لقد خصص معجم **لسان العرب** لابن منظور (ت 711هـ) أربع صفحات لمادة استعرض فيها مختلف معاني الكلمات المؤلَّفة من هذه المادة/ الأصل والمستعملة في اللغة العربية معزِّزاً كل معنى بشواهد من الشِّعر والحديث والقرآن.

ولاحظنا أن مادة سنّ تحمل معاني عدة، ولكن ما يتصل بـ«السنّة» يحيلنا على المعاني التالية:

- معنى الصقالة: سنّ الإبل: أحسن رعايتها حتى كإنه صقلها وسنّ المنطق: حسّنه فكأنه صقله وزينه.

- معنى الاسترسال: سنّ الماء: أرسله في الرعي ووالى صبّه.

أما السنّة فأهم معانيها في **لسان العرب** السيرة سواء كانت حسنة أو قبيحة. والعرب تطلق لفظ السنّة على كل من ابتدأ أمراً عمل به قوم بعده، فيقال هو الذي سنّه ويشير ابن منظور[1] إلى إن هذا المعنى موافق لقول الرسول: «من سنّ في الإسلام سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»[2].

الملاحظ هنا أن مجمل هذه التعريفات اللغوية تحوم حول معنى الاسترسال في فعل الشيء والطريقة وإن كنا لا نعدم وجود معانٍ تبعد بنا عن هذا المنحى مثل إيراد ابن منظور لمرادف آخر هو الطبيعة[3]، ويشير الأزهري (ت 370هـ) إلى هذه المعاني حينما عرّف السنّة لغةً بإنها «الطريقة المستقيمة المحمودة» وبهذا قيل فلان

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، م 2، ط خياط، ص 222-264.

(2) رواه أبو داود والدرامي وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 556).

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، م 2، سبق ذكره، ص 228.

من أهل السنّة، أي من الطريقة المستقيمة المحمودة[1]، ولذلك عرّفها الكسائي بأنها «الدوام»[2].

إن اللافت في هذه التعريفات أنها شديدة الصلة بالبيئة العربية (الإبل، الماء) وهي مرتبطة بالواقع العربي في الجاهلية وهو ما يفسر تضمين الشِّعر الجاهلي للفظة «السنّة».

إننا حين نُرجع كلمة من الكلمات العربية إلى معناها اللغوي مستندين في ذلك إلى المعاجم القديمة كمعجم **لسان العرب**، فإننا نُرجع بها في الحقيقة إلى مجالها التداولي الأصلي، أي إلى الحقل المعرفي الذي ظلت اللغة العربية الفصحى تحمله معها وتتخذه إطاراً مرجعياً لها[3]. أما التحول من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، فإن ذلك يتم بتعمد العلوم إقامة ثبتها الاصطلاحي انطلاقاً من النظام اللغوي عن طريق تحويل المواضعات بعضها عن بعض.

فتصبح بذلك مصطلحات العلوم مكتسبة دلالة مخصوصة. ولا شكّ أن الربط بين المعنى اللغوي لكلمة «سنّة» والمعنى الاصطلاحي هو الذي يفسر هذه الصلة أو هذا التحول، فابن منظور ينبّه إلى أن هذه اللفظة إذا ما أطلقت في الشرع فإنه يراد بها ما أمر به النبي ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً مما لم ينطق به الكتاب.

والتهانوي أيضاً الذي يعتمد اللغة بوصفها أداة ومفتاحاً لفهم العلوم يعقد صلة بين هذه المعاني اللغوية والمعنى الاصطلاحي فيشير إلى أن السنّة تطلق على معانٍ، منها:

1- الشريعة: وبهذا المعنى وقع في قولهم «الأولى بالإمامة الأعلم بالسنّة».

2- أحد الأدلة الشرعية الأربعة: وتجمل ما صدر عن النبي غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير.

---

(1) الأزهري، **تهذيب اللغة**، مصر، د. ت، ج 13-76-77.
(2) عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنّة**، ط بيروت، ص 48.
(3) راجع بتوسع أكثر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1986، ص 15.

3- ما ثبت بالسنّة: ومن هذا المعنى جاء التقسيم الفقهي إلى ثنائية فرض/ سنّة، مثل قول أبي حنيفة «إن الوتر سنّة».

4- ما يعتبر فعله خيراً من تركه من غير افتراض ولا وجوب[1].

ويفصّل التهانوي القول في دلالات هذه المعاني عند المحدّثين والأصوليين والفقهاء واختلافهم في تحديدها مما لا يتسع المجال لبسط القول فيه، غير أن ما يهمنا في عرض هذه المعاني إنها ستعكس لنا كيفية تعامل المفكرين المحدثين معها والطريقة التي اعتمدوها في ربط مصطلح «السنّة» بالمصطلحات الأخرى المنتظمة في فلكها.

يستثمر أحد الدارسين المحدثين تعريف التهانوي ويشير إلى أن كلمة السنّة استعملت بمعنيين:

أولهما معنى الشريعة الإسلامية وعلى هذا المعنى فهي تشمل في نظره كافة التعاليم الواردة في القرآن والحديث أو المستنبطة منهما مما هو حجة[2]، ويرى أن ما يحمل على هذا المعنى ما جاء في الأخبار والآثار التي تحث على التزام تعاليم الشريعة وعدم التفريط فيها، وكذلك الأحاديث التي تثبت ما كان عليه عمل النبي وأصحابه من ذلك الحديث التالي: «ما بال أقوام قالوا كذا وكذا لكني أصلي وأنام وأصوم وأفطر فمن رغب عن سنّتي فليس مني»[3]، وقول الرسول: «أوصيكم بتقوى اللّه والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ...»[4].

أما **ثاني** هذه المعاني فهو تعاليم الشريعة، وهو «الوحي غير المتلو وغير المعجز». فمعنى السنّة هنا يغاير القرآن في نظره ويعني «الحديث» فقط، وقد

(1) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م 1، إسطنبول، 1984، ص 703-704.

(2) عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 1، ط 1، بيروت - دمشق، 1981، ص 32.

(3) رواه البخاري ومسلم (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 556).

(4) رواه أبو داود والترمذي والدرامي وابن ماجة (المرجع نفسه، ج 2، ص 557).

جاءت عديد الأحاديث بالمعنى الثاني مثل قول الرسول «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب اللّه فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنّة. . .»[1]، وقول أبي بكر لجدة جاءت تسأل ميراثها، فقال: «مالك في كتاب اللّه شيء وما علمت لك شيئاً في سنّة رسول اللّه فارجعي حتى أسأل الناس»[2]، فالمعنى **الأول** إذن يجعل السنّة حاوية للقرآن ومنتصبة للتعبير عن الشريعة في حين أن معناها **الثاني** يمحّضها ويصلها بالحديث فحسب.

إن هذا التعريف يقودنا إلى عدد من الاعتبارات التي تلقي أضواء جديدة على هذا المفهوم من بينها إننا حينما نتتبع الاستعمالات الخاصة لكلمة «السنّة»، فإننا نلاحظ إنها استعملت في أكثر من اصطلاح لدى علماء التشريع الإسلامي والكل يعطيها مدلولاً مغايراً.

لكن المشكل الذي يعترض الباحث في هذا المضمار أن التعريفات التي يقدمها الباحثون المعاصرون للسنّة متداخلة ومتناقضة إلى حدّ أنه يصعب تتبعها في نسق منتظم دون أن يتنبّه الباحث إلى بعض الاعتبارات، وأهمها أن المحدّثين والأصوليين والفقهاء عرّفوا السنّة في حدود غرضهم منها وحسب توظيفهم لها، فالمحدّثون يعرّفون السنّة بإنها «ما أثر عن النبي (ﷺ) من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقية أو خُلقية أو سيرة سواء كان قبل البعثة أو بعدها». والسنّة في اصطلاح الأصوليين ما نقل عن النبي من فعل أو قول أو تقرير، وهي بهذا تضم «ما دل عليه دليل شرعي سواء كان ذلك في الكتاب العزيز أو من غير افتراض ولا وجوب وتقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة».

هذا الاختلاف في تحديد السنّة وتعريفها مردّه في نظر الباحثين المعاصرين الغائية التي أرادها العلماء في تعاملهم مع الحديث، فالمحدّثون بحثوا عن الرسول الذي أخبر اللّه عنه إنه أسوة وقدوة، فنقلوا كل ما يتصل به من سيرة وخلق وشمائل وأخبار وأقوال وأفعال، في حين أن علماء الأصول بحثوا عن الرسول

---

(1) رواه ابن حنبل وابن ماجة وأبو داود (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 556).

(2) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة (المصدر نفسه، ج 2، ص 557).

المشرّع الذي وضع القواعد للمجتهدين فعنوا بأقواله وأفعاله وتقريراته التي تثبت الأحكام. أما الفقهاء فإن أفعال الرسول لا تخرج في نظرهم عن الدلالة على حكم شرعي[1].

لكن ما هو موقف المؤلفات الحديثة في مجال الحديث النبوي من هذه الاختلافات وكيف تعاملت معها؟

نجد في هذه الدراسات سعياً لتحديد المصطلحات في جانبها الإجرائي وبحثاً عن الصلة بين «السنّة» و«الحديث» بعد تحديد مفهوم كل كلمة منهما.

فمعنى الحديث لغةً يقابل القديم ويتضمن معنى الجدة[2]، وهو يفيد كل كلام يتحدث به وينقل ويبلغ الإنسان من جهة السمع في يقظته أو منامه[3] ويعني الخبر أو المحادثة، دينية كانت أو غير دينية، ثم أصبح للحديث معنى خاص هو ما ورد عن النبي وصحابته من قول أو فعل[4]، ويرى صبحي الصالح أن اتصال لفظة الحديث بـ«الأخبار» هو الذي نقل هذه اللفظة من حيّز اللغة إلى حيّز المواضعة حيث أصبحت تعني كل فعل أو تقرير ينسب إلى النبي، وقد استشعر العلماء معنى الجدة في الحديث فأطلقوه على ما يقابل القديم، وهم يريدون بذلك القرآن في

---

(1) راجع: محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، ط بيروت، ص 9-11. مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ط 4، بيروت، ص 47-49. نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، ط 3، دمشق، ص 29.

(2) التهانوي، **كشاف مصطلحات الفنون**، م 1، سبق ذكره، ص 279. وعرّف القاموس الحديث كالتالي: «حدث حدوثاً وحداثة نقيض قدم. والأحاديث ج أحدوثة. وصار فلان أحدوثة أي أكثروا فيه الكلام». راجع: الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، م 1، مصر، د.ت، ص 164.

وهذه اللفظة استعملت في مواطن عدة من القرآن، مثل الآية ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ (النساء: 4/ 87)، والآية ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا﴾ (التحريم: 66/ 3)...

انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ط 1، مصر، 1987، ص 248.

(3) قد يفيد الحديث معنى الحلم، مثال الآية: ﴿وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: 12/ 101).

(4) التهانوي، **كشاف مصطلحات الفنون**، سبق ذكره، ص 297. وانظر فصل «حديث» بد.م.1 لجينبول، الترجمة العربية، م 7، ص 330.

مقابلة مع الجديد (أي الحديث) في حين إنهم عدّوا القرآن كلام اللّه ولم يسموه حديثاً[1]. وفي معرض حديثه عن نشأة هذا المصطلح يذكر صبحي الصالح أن هذا الاصطلاح مأتاه النبي، فهو الذي سمّى بنفسه قوله حديثاً وبذلك وضع الأصول لما اصطلحوا عليه فيما بعد بالحديث[2]، ويركّز الخطيب على معنى التطور الذي حفّ بهذا المصطلح فأخرجه من معنى الأخبار عموماً ووصله بأخبار الرسول[3] ثم استقر هذا التطور وعدّ الحديث شاملاً لكل واقعة نسبت إلى النبي ولو فعلها مرة واحدة في حياته أو رواها عنه شخص واحد[4].

أما فيما يخص الصلة بين الحديث والسنّة، فيرى فلاتة أن المحدّثين جعلوا الحديث مرادفاً للسنّة، فتعريفه هو تعريف السنّة كما أن الأصوليين نظروا هذه النظرة إلى الحديث فجعلوه مرادفاً للسنّة وينتهي اعتماداً على هذا الموقف إلى عدّ السنّة والحديث مترادفين لدى المحدّثين والأصوليين رغم أن بعض العلماء ذهب إلى التفريق بينهما فعدّ السنّة التطبيق العملي أو العمل المتوارث عن النبي وأصحابه وعرّف الحديث بأنه ما أضيف إلى النبي من قول فحسب[5].

ولئن تنبّه صبحي الصالح إلى أن الترادف بين المصطلحين عمل قام به المتأخرون وأن ردّ هذين اللفظين إلى أصولهما التاريخية يؤكد وجود بعض الفروق الدقيقة بين الاستعمالين سواء في المستوى اللغوي أو الاصطلاحي وأن هذا التباين هو الذي جعل المحدّثين يحكمون أحياناً على حديث بأنه «مخالف للقياس والسنّة والإجماع»، ويدفعهم إلى القول: «إمام في الحديث وإمام في السنّة وإمام فيهما معاً»، وأغرب من هذا في رأي صبحي الصالح أن أحد المفهومين يدعّم بالآخر كإنهما متغايران، حتى أن ابن النديم يذكر كتاباً بعنوان **كتاب السنن بشواهد**

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، ط 17، بيروت، 1988، ص 5.
(2) المصدر نفسه، ص 5.
(3) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، ط 1، القاهرة، ص 20.
(4) عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 1، سبق ذكره، ص 42.
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 43-44. وانظر Z.I. Ansari, "Islamic Juristic Terminology before Shafii: A Semantic Analysis", in *Arabica*, T. XIX, octobre 1972, p. 273.

الحديث، إلا إن هذا الدارس، ورغم وعيه بهذا الاختلاف الواضح بين الاصطلاحين، ينتهي في تحليله إلى الجمع بينهما، فيقول: «. . . ولئن أطلقت السنّة في كثير من المواطن على غير ما أطلق عليه الحديث، فإن الشعور بتساويهما في الدلالة أو تقاربهما على الأقل كان يساور النقاد، فهل السنّة العملية إلا الطريقة النبوية التي كان الرسول (ﷺ) يؤيدها بأقواله الحكيمة وأحاديثه الراشدة الموجهة وهل موضوع الحديث يغاير موضوع السنّة؟ ألا يدوران حول محور واحد؟ ألا ينتهيان إلى القرآن الكريم في أقواله المؤيدة لأعماله، وأعماله المؤيدة لأقواله؟»، ثم يقرر: «إذا تناسينا مورد التسميتين كان الحديث والسنّة شيئاً واحداً فليقل أكثر المحدّثين إنهما متساويان»[1].

إن هذا الموقف الذي يحاول تثبيت مفهوم السنّة والحديث وجعلهما متماثلين لا يحظى بإجماع كل الدارسين، فالطبيب المصري محمد توفيق صدقي يفرّق بين الاصطلاحين عند حديثه عن حجية السنّة ومدى وجوب الاقتداء بها، ويرى أن السنّة في اللغة وفي اصطلاح السلف هي الخطة والطريقة المتبعة، فسنّة الرسول هي طريقته التي جرى عليها في أعماله أما أقواله فلم تكن طريقة متبعة له ولا لأصحابه، ويخرج توفيق صدقي من هذه المقدمة إلى اعتبار الفرق شاسعاً بين الحديث والسنّة. أما تسمية الأحاديث مطلقاً بالسنّة فهي في نظره من اصطلاح المتأخرين ولولا هذا الاصطلاح ما احتاج الناس إلى تقييد السنّة بنعتها بـ«العملية»، فإن السنّة لا تكون إلا عملية، وأما القول الذي يقال ولا يكون مبدأ يجري عليه العمل دائماً فلا يسمّى سنّة عند المتقدمين لأن اتّباع سنّة أي شخص هو السير على منهجه والتزام طريقته ومبادئه وأصوله وليس معنى ذلك أن يتقيد المتبع بكل جزئية من جزئيات كلامه، ويضرب توفيق صدقي لذلك مثلاً لإيضاح موقفه من السنّة، فهو قد يتبع الشيخ محمد عبده في تفسير القرآن ومع ذلك يرى في بعض الآيات خلاف ما يراه عبده ولا يخرجه ذلك عن كونه متبعاً سنته، فإن سنته هي في ترك التقليد واستعمال العقل، ويصل صدقي إلى نتيجة منطقية بناء على هذه المقدمات التي قسّم فيها السنّة إلى

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 5. وقارن: أحمد أمين بكري، **أدب الحديث النبوي**، ط 1، بيروت، 1983، ص 11.

عملية وقولية وهي قصر السنّة على المعنى الذي جرى في عرف السلف وعرف الناس في الوقت الحاضر، أي ما واظب عليه النبي في حياته[1].

ويتطرق محمد رشيد رضا أيضاً إلى القضايا التي يثيرها دمج الحديث في السنّة عند بحثه في نهي الصحابة ورغبتهم عن الرواية مشيراً إلى أن جعل الأحاديث القولية من السنن هو اصطلاح لعلماء توسعوا فيه فجعلوه أعم مما كان يريده الصحابة، في حين أن السنّة لا تعني إلا الطريقة المتبعة التي جرى عليها العمل. ويناقش رشيد رضا الحديث الذي نقله ابن عبد البر عن عمر بن الخطاب والذي يأمر فيه عمر الناس بتعلم الفرائض والسنن كما يتعلمون القرآن ملاحظاً أن تعلم السنّة هو غير التحديث عن النبي وأنه يمكن معرفة السنّة من الصحابة بالعمل[2].

وجلي هنا أن محمد رشيد رضا يسير على النهج الذي خطّه الشيخ محمد عبده في التمييز بين السنّة العملية والسنّة القولية والفصل بينهما[3]، لذلك يحمل محمد رشيد رضا على الذين لا ينتهجون هذا المبدأ ولا يتبصرون بالفرق بين الاصطلاحين، فيقول: «من العجائب أن يغبى بعض المحدّثين أحياناً عن الفرق بين السنّة والحديث في عرف الصحابة الموافق لأصل اللغة فيحملوا السنّة على اصطلاحهم الذي أحدثوه بعد ذلك»[4].

والموقف نفسه يقفه محمود أبو رية من التفريق بين السنّة والحديث، «فسنّة الرسول تعني ما كان عليه هو وأصحابه عملاً وسيرة كنحو من السنّة كذا ثم اصطلح المحدّثون على تسمية كلام الرسول حديثاً وسنّة، أي إنه اصطلاح مستحدث لا تعرفه اللغة ولا يستعمل في أدبها». ويشير أبو رية إلى عدم اقتناعه بهذا التحديد الاصطلاحي وإلى أن استعماله هذا اللفظ عنواناً لكتابه لا يعدو أن يكون مجاراة لهذا الاصطلاح[5].

---

(1) توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 9، ص 929. أيضاً: م 11، ص 773-774.

(2) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 11، ص 853.

(3) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، ط 1، القاهرة، ص 11.

(4) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 11، ص 853.

(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، ط 3، القاهرة، د.ت، ص 38-39.

لكن ما يلاحظ في هذا الشأن أن أبا رية لا يتوسع في القضايا التي تطرحها هذه الاصطلاحات فلم يخصص فصلاً للتعريف بالسنّة والحديث والمفاهيم الحافة بهما مكتفياً بالإشارة عرضاً إلى الفروق بينهما.

أما أحمد أمين فنجده متردداً في إثبات التمايز بين السنّة والحديث(1) وبين جعلهما مترادفين(2)، ولعلّ ذلك يعود إلى أن أحمد أمين ركّز خصوصاً على القضايا الاجتماعية والسياسية والفكرية في صلتها بالحديث النبوي فلم يتناول بالتحليل مختلف هذه الاصطلاحات.

هذا التقابل في المواقف ينبغي البحث عن جذوره في الدائرة المرجعية للمصطلح، ونعني بذلك المجال الذي نشأ فيه هذا المصطلح «السنّة» والتطور الذي طرأ عليه وعلى غيره من المصطلحات الإسلامية.

نلاحظ أولاً أنه وردت ست عشرة آية متضمنة للفظ **السنّة**(3)، والنظر في هذه الآيات يبيّن لنا أن معنى السنّة في القرآن يفيد معنيين:

أ- استعملت كلمة سنّة في صلة مع اللّه كي تعني الكيفية المعهودة للتعامل مع الشعوب التي ظلت على جهالتها مثل الآية: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾(4) والآية: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾(5).

ب- استعملت لفظة **السنّة** مقرونة بـ«الأولين» مثل الآية: ﴿وَإِن يَعُودُوا۟ فَقَدْ

وراجع معارضة هذا الموقف في كتاب عبد الرحمن اليماني المعلمي **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنّة من الزلل والتضليل والمجازفة**، بيروت، 1986. حيث يرى أن أبا رية يتوهم أن لا علاقة للأحاديث بالسنّة الحقيقية في حين أن الترادف بين الحديث والسنّة بديهي سواء اعتبرنا هذا التطابق حقيقة أو عددناه مجازاً أو اصطلاحاً. واليماني يعارض تقسيم السنّة إلى عملية وقولية لأن ذلك «اصطلاح محدث وباطل استقاه أبو رية من شيخه»، ص 20. وهو بذلك يومئ إلى الشيخ محمد عبده.

(1) أحمد أمين، **يوم الإسلام**، ط مصر، د.ت، ص 12.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط 11، بيروت، 1975، ص 208.

(3) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، سبق ذكره، ص 367.

(4) **القرآن**، الأحزاب: 33/ 38.

(5) **القرآن**، فاطر: 35/ 43.

مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[1] والآيــــة: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّهُمْ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[2].

إن تركيز القرآن على سنّة الأولين والذين خلوا من قبل له أهمية بالغة باعتبار سنّة الأولين تعني السلوك المعهود لجماعة من الناس[3]. وقد كان المفهوم السائد للسنّة في الجاهلية هو العرف أو العادة وكانت السنّة هي المقياس الراجح الذي كان به العرب يحكمون على شرعية الأعمال ومدى موافقتها للقواعد التي ألفوها والعادات التي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم، وهذه العادات التي تتألف منها السنّة تقوم عندهم مقام القانون وتعتبر مخالفتها خروجاً عن التقاليد المرعية[4] لأن المجتمعات التقليدية يكون فيها للعُرف قوة القانون، هذا العُرف الذي يكيّف بالمواضعات الاجتماعية ويخضع للاتفاق، فالعُرف يكتسب زمانياً صبغة تشريعية ويتحول إطاراً مرجعياً يحدد العلاقات بين الأفراد[5]. والقرآن من جانب آخر لم يعقد الصلة بين السنّة والرسول، أي أنه لم يربط بين السنّة في مفهومها العام وأقوال الرسول وأفعاله وتقريراته ذلك إنه اقتصر على بيان سنّة اللّه المخالفة لبقية السنن وعلى الحديث عن سنّة الأولين والسابقين. إن هذا الغياب يعلل عدم استشهاد الباحثين الذين يرمون تثبيت حجية السنّة بآيات قرآنية وهو ما سنحلله عند التطرق إلى منزلة السنّة التشريعية.

لكن هل تواصل هذا المفهوم القديم للسنّة في العقود الأولى للإسلام؟ أم أن هذه اللفظة انتقلت في مستوى المواضعة إلى دلالة أخرى مغايرة؟

---

(1) **القرآن**، الأنفال: 8/ 38.

(2) **القرآن**، الكهف: 18/ 55.

(3) Ansari, "Islamic Juristic Terminology", pp. 261-262.

(4) غولدزيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، مصر، 1946، ص 223-224. وانظر:
Camille Mansour, *L'autorité dans la pensée musulmane: Le concept d'Ijmâ' (Consensus) et la problématique de l'autorité*, Vrin, Paris, 1975, p. 27.

(5) يعرّف الجرجاني العُرف بأنه «ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول... وكذا العادة وهي ما تستمر الناس عليه على حكم العقول يعاد إليه مرة بعد أخرى». **كتاب التعريفات**، بيروت، 1985، ص 154.

يرى شاخت (Schacht) أن الأجيال الثلاثة الأولى التي عقبت وفاة الرسول تمثل أهم فترة في تاريخ الفقه الإسلامي، فالأنشطة الإدارية والتشريعية في العقود الأولى كانت تحاول تغيير القانون العُرفي القديم تدريجياً رغم إنه لم يتم القضاء تماماً على العُرف بمفهومه القديم، وأهمية السنّة في هذا التاريخ تتجلى من خلال النزعة المحافظة عند المسلمين والتي تجد تعبيراً لها في لفظ السنّة القديم[1]. أما السنّة في مفهومها الإسلامي الأصيل فإن لها دلالة سياسية أكثر من دلالتها الشرعية ذلك إنها ترتبط بسياسة الخليفة وإدارته، ومن ذلك فإن مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ت 35هـ) حفّ به اتهامه بأنه حاد عن سياسة الخليفتين أبي بكر وعمر، وفي هذا الظرف بالذات ظهر مفهوم «**سنّة النبي**» الذي لم يأخذ بعد مفهوماً تشريعياً محدداً بقدر ما كان مرتبطاً بسنّة الخليفتين: أبو بكر وعمر. وأول وثيقة استعملت مفهوم «**سنّة النبي**» بالمفهوم التشريعي الشامل هي التي بعث بها الزعيم الخارجي عبد اللّه بن إباض إلى الخليفة الأموي عبد الملك حوالي سنة (76هـ)[2]، ثم وقع إدماج هذا المفهوم في النظرية الفقهية الإسلامية بواسطة الفقهاء العراقيين في نهاية القرن الأول.

إن النتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا التحليل أن مصطلح السنّة هو مصطلح متحرك شهد تطوراً واصطبغ بصبغة إسلامية من خلال الجهود التشريعية التي بدأت منذ العقود الأولى لظهور الدعوة. ولكن يتعين من جانب آخر رصد تحرك هذا المصطلح في الخطاب ونقصد بذلك كيفية اشتغاله في المستوى الإجرائي مع المحدّثين والفقهاء. إن تحليل هذه المسألة يتيح لنا فهم:

---

(1) راجـــع: Schacht, *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, pp. 26-27.

(2) راجـــع: Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 27, Camille Mansour, *L'Autorité dans la pensée musulmane*, p. 28.

ومحمد أركون الذي يرجع بداية تشكل هذا المصطلح إلى عهد الخليفة الأموي عمر ابن عبد العزيز سنة 80هـ قبل أن يتم اجتياز خطوة أخرى مع الشافعي الذي فرض السنّة بكونها مجموعة الأحاديث الصحيحة والأصل الثاني للشريعة بعد القرآن. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، ط 1، بيروت، 1987، ص 22.

أ- النظرية السنّية التي تقرن السنّة بالرسول وتجعلها شاملة لكل أفعاله وأقواله وتقريراته وتكسب بالتالي هذه الأفعال والأقوال سلطة تشريعية تلي القرآن في المنزلة، بل أحياناً تضاهيه.

ب- كيفية تعامل الباحثين المعاصرين مع هذه المفاهيم وطريقتهم في نقل الخلاف بين العلماء في تحديد هذه الاصطلاحات.

إن مدار هذا الاختلاف في مواقف المحدّثين والفقهاء يتجلى في خضم الصراع الذي كان قائماً بين المدارس الفقهية القديمة والمحدّثين، فهذه المدارس كانت في حاجة إلى مرتكز نظري صلب لعملها التشريعي، وقد افتتح العراقيون هذا العمل بتحويلهم مصطلح السنّة من سياقه السياسي إلى سياق تشريعي أصبحت السنّة بمقتضاه تعني عمل المسلمين غير المنقطع ابتداء من عهد الرسول ومروراً إلى الخلفاء الراشدين الذين أثبتوا هذا المفهوم ودعّموه في حين أكد أهل المدينة على مفهوم «العمل» أو «العمل عندنا»، وكانت حركة المحدّثين تمثّل معارضة للمدارس الفقهية من خلال اعتمادهم على الشهادات القولية المسموعة المنقولة عن النبي وهي «**الأحاديث**» ومن هذا المبدأ كان تأكيد المحدّثين على الأخبار أو **السنن القولية** التي تلفّظ بها الرسول.

على أن هذه **السنن القولية** لم تكن في تعارض مع مواقف الفقهاء فحسب وإنما مع مواقف فقهاء المدينة أيضاً الذين يقدمون عمل أهل المدينة على الحديث[1]، بل يعدون هذا العمل أحياناً هو المعيار لقبول حديث ما[2]، وقد

---

(1) وقد تنبّه توفيق صدقي إلى هذا الأمر فقال: «لقد أدرك الإمام مالك هذا الفرق فكان يقدم عمل أهل المدينة على الأحاديث ويردّ منها ما خالف سنتهم التي ورثوها عن الرسول ولو صحت أسانيدها». مجلة **المنار**، م 11، ص 774.

(2) يقول ابن القاسم وهو أحد أتباع مالك بن أنس: «وقد جاء هذا الحديث ولو صحبه عمل حتى يصل ذلك إلى من عنه أخذنا وأدركنا لكان الأخذ به حقاً ولكنه كغيره من الأحاديث ممن لم يصحبه عمل». انظر في هذا الشأن:

Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, chapt 7: Sunna, Practice and Living Tradition, Oxford University Press, 1950, pp. 58-81.

وانظر في الردّ عليه: M. Al A'zami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, 1985, pp. 30-41.

نشأت تبعاً لذلك مواقف مختلفة من السنّة انعكست على تعريفاتهم لها: فالمحدّثون جعلوا السنّة أو الحديث يشمل كل أقوال الرسول وأفعاله وصفاته الخَلقية والخُلقية سواء قبل البعثة أو بعدها في حين حدد الأصوليون السنّة بالقول أو الفعل الذي دل عليه دليل شرعي، أما الفقهاء فقد انصب اهتمامهم على الأحكام المستقاة من السنّة.

وجلي هنا أن الأصوليين والفقهاء يخرجون السيرة من حيّز تعريفهم للسنّة في حين يدمجها المحدّثون. إن السيرة التي انطلقت أساساً من رواية الحديث كانت تعني في البداية تاريخ الرسول العسكري والغزوات التي قام بها وهي التي يعبّر عنها بالمغازي[1] ثم اتسع مدلولها وشملت حياة النبي جميعها، والسيرة التي سايرت في نشأتها كلاً من علميّ الحديث والتفسير تمايزت عنهما شيئاً فشيئاً، فالحديث كان يقوم أساساً على الإسناد في معرفة صحيح الحديث من سقيمه في حين قصدت السيرة إلى ترجمة حياة الرسول وجعلت منه محوراً لمباحثها، ولهذا لجأ مدوّنو السيرة أحياناً إلى دمج المتون فجعلوا من السيرة نصاً متماسك الأطراف، بالتالي فإن السيرة مفارقة لعلم الحديث ذلك أنها لم تلتزم بضوابط الرواية من حيث طرق التحمل والأداء، وهذا ما عبّر عنه الإمام أحمد بن حنبل في قوله: «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي»، وقد فسر أصحابه قوله هذا بأن الغالب على أسانيدها عدم الاتصال[2]، لكن ورغم هذا الانفصال الفعلي للسيرة عن السنّة فإننا نجدها مثبتة في التعريفات التي يقدمها الدارسون المحدَثون للسنّة.

اللافت في مستوى ثانٍ أن تعريف السنّة يتم بواسطة تثبيتها بمجموعة من النصوص من الحديث النبوي، من بينها الحديث التالي: «أوصيكم بتقوى اللّه والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً

وللمؤلف نفسه: «موقف شاخت من السنّة النبوية»، ضمن كتاب **مناهج المستشرقين**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1985، ص 99. وراجع أيضاً: Ansari, "Islamic Juristic Terminology", p. 269.

(1) راجع: د. م. إ، فصل «مغازي»، هندس (Hind's)، ج 5، ط 2، بالفرنسية، ص 1151-1154.

(2) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 4، ص 168.

فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»[1].

إن هذا الحديث يطرح قضايا شديدة الأهمية ووثيقة الصلة بالتعريفات المقدمة للسنّة وهو ما يفسر تضمن تعريفات الدارسين المعاصرين له واستدلالهم بواسطة هذا الحديث على مفاهيم هي بمثابة المسلّمات في نظرهم، وتتصل بثلاث مسائل: **الأولى** شمول سنّة النبي وتضمّنها سنّة الصحابة والخلفاء الراشدين. **والثانية** هي تثبيت السنّة بتعريفها من منظور سنّي يخفي في طياته عديد المجادلات. وأما **الثالثة** فالتأكيد على المقابلة بين السنّة والبدعة.

1- سنّة الخلفاء والصحابة

تناول الباحثون هذه المسألة من خلال عرضهم لمفهوم السنّة، فأشاروا إلى شمول «السنّة» لسنّة الخلفاء الراشدين، أي للاجتهادات التي قاموا بها والتي تلقتها الأمة الإسلامية بالقبول، بل أصبحت جزءاً من القيم الدينية والأخلاقية التي يتأسس عليها الدين الإسلامي، من ذلك حدّ الخمر وتضمين الصنّاع وجمع المصاحف في عهد أبي بكر وحمل الناس على القراءة بحرف واحد من الحروف السبعة وتدوين الدواوين وما شابه ذلك مما اقتضاه النظر المصلحي الذي أقره الصحابة[2]. على أنه لم يتم الاتفاق في شأن الصحابة الذي يقتدى بهم، فهل هم الخلفاء الراشدون فحسب، ويؤكد هذا الاتجاه الحديث التالي: «إن اللّه اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين واختار لي أربعة منهم: أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً فجعلهم خير أصحابي على جميع العالمين وفي أصحابي كلهم خير»[3]، أم أن عمل كل الصحابة يعتدّ به ويصبح حجة لقرب عهدهم من

---

(1) رواه مسلم وأبو داود وابن ماجة وابن حنبل والدارمي (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 152).

(2) انظر مثلاً: محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 9. ومحمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 19.

(3) راجع: مهدي فضل اللّه، **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، ط 1، بيروت، 1987، ص 138.

الرسول «وثبوت عدالتهم مطلقاً» وقول الرسول فيهم: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]، بل الخلاف يتجاوز ذلك إلى **حجية سنّة الصحابة** ذاتها فالمعلوم أن هذه القضية شهدت اختلافاً حتى داخل المنظومة السنّية[2].

لكن الأكيد رغم هذا الخلاف أن سنّة الصحابة ترسخت شيئاً فشيئاً وأصبحت جزءاً من السنّة الإسلامية ويتأكد هذا الأمر من خلال تطور عدد الأحاديث الموقوفة والمقطوعة في **آثار** الشيباني قياساً إلى **موطأ** مالك[3].

إن مواقف الدارسين المحدَثين من سنّة الصحابة لن تكون مطروحة بصفة جلية من خلال الفصل الذي خصّوا به تحديد هذه الاصطلاحات، وسنرى أن مدار الاختلاف سيحتد عند التعرض لعدالة الصحابة ومدى التسليم بصحة مروياتهم.

يجدر بنا أيضاً أن نتطرق إلى مصطلحين اطرد ورودهما عند الباحثين المعاصرين أثناء تعريفهم للسنّة، وهما الأثر والخبر.

ينقل الخطيب تعريف ابن حجر التالي للخبر والأثر: «الخبر عند علماء الفن مرادف للحديث فيطلقان على المرفوع[4] وعلى الموقوف[5] وعلى المقطوع[6]

---

(1) والملاحظ أن الشيعة تطعن في هذا الحديث وتعتبره موضوعاً. راجع: السيد علي الحسيني الميلاني، «حديث الاقتداء»، مجلة **تراثنا**، ع 3، س 5، 1410هـ، ص 35.

(2) راجع الخلاف في هذه المسألة بين الحنفية والشافعية: عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنّة**، سبق ذكره، ص 56-57.

(3) يرى شاخت أن أحد مظاهر مقاومة السنّة عند المدارس الفقهية القديمة الاعتماد على الآثار لا على الأحاديث النبوية. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 22 والملاحظ أن هذا المفهوم قد تدرج واتّسع ليشمل أحياناً سنّة الخلفاء الراشدين والصحابة وأئمة الهدى والفقهاء والصالحين. انظر: Ansari, "Islamic Juristic Terminology", pp. 278-279.

(4) الحديث المرفوع هو ما أضيف إلى النبي بصفة أخص. الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 45.

(5) الحديث الموقوف هو ما يروى عن الصحابة من أقوالهم وأفعالهم ونحوها فيوقف عليهم ولا يتجاوز به إلى الرسول. المصدر نفسه، ص 46.

(6) الحديث المقطوع هو ما جاء عن التابعين موقوفاً عليهم من أقوالهم وأفعالهم. المصدر نفسه.

فيشمل ما جاء عن الرسول (ﷺ) وعن الصحابة والتابعين وقيل بينهما عموم وخصوص مطلق فكل حديث خبر ولا عكس. وقد يسمّي المحدّثون المرفوع والموقوف من الأخبار أثراً إلا أن فقهاء خراسان يسمّون الموقوف بالأثر والمرفوع بالخبر». ويخلص الخطيب بعد إيراد هذا الشاهد إلى تبني رأي الجمهور بالجمع بين الخبر والأثر وإطلاقهما على ما أضيف إلى الصحابة والتابعين[1]. ويقف نور الدين عتر موقفا مشابها فيرى أن المعتمد لدى الجمهور عد الحديث والخبر والأثر بمعنى واحد[2].

إن ما يلاحظ في خصوص هذين الاصطلاحين، الخبر والأثر، أنهما دالان يتقاطعان مع دالين آخرين هما الحديث والسنّة فينتج من ذلك في مستوى المعنى مدلولات تتراوح بين التماثل والمغايرة، فالخبر يعني في اللغة النبأ ولا يقتصر على المعنى الشرعي وهو لفظ مرادف للتاريخ العام ولكن مدلوله الأصلي هو مجموع الأخبار المتعلقة بحياة النبي[3] وهذا ما يفسر تضمن الخبر لأحاديث النبي وأخبار الصحابة والتابعين وأخبار التاريخ الإسلامي الأول.

إن عدم اقتصار الخبر على المرويات الدينية في نظر القدامى هو الذي وسمه بسمة احتمال الصدق دون أن يعني وثوقاً تاماً[4]، فاختص تبعاً لذلك «الحديث» بالمرفوع من الأحاديث المنسوبة إلى النبي واقتصر الخبر على الموقوف والمقطوع، ولذلك عدّ مرادفاً للأثر. غير أن ما يلاحظ في كتابات الباحثين المعاصرين وبخاصة الأصوليين منهم إنهم يؤثرون مصطلح الخبر عند بحثهم في حجية السنّة، ولعلّ ذلك إشعار منهم أن ما يتحدثون عنه هو السنّة القولية التي هي مدار الخلاف في مستوى حجيتها[5].

---

(1) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 20.

(2) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 28.

(3) علي أومليل، **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت، د.ت، ص 14.

(4) يعرّف الغزالي الخبر بقوله «إنه القول الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب». راجع: عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 1، سبق ذكره، ص 44.

(5) عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنة**، سبق ذكره، ص 276.

2- مفهوم السنّة بين أهل السنّة والشيعة

إذا كان أهل السنّة يستدلّون بحديث «تركت فيكم شيئين لو تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي: كتاب اللّه وسنّتي» على مشروعية اعتبار السنّة المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن، فإن الشيعة تروي هذا الحديث بلفظ الكتاب والعترة، وروايات أخرى تذكر الكتاب والسنّة والعترة[1].

وجدير بالذكر أن الشيعة تطعن في صحة الحديث الأول وتعده من أحاديث الآحاد، ذلك إنه إضافة إلى الإمام مالك في **موطئه**، فإنه لم يروه إلا عدد ضئيل من الرواة كابن حجر من دون سند مما يوهنه ويطعن في صحته[2].

إن اختلاف المواقف من هذا الحديث، بل اختلاف متنه عند كل من السنّيين وأهل الشيعة سينعكس على تعريف كل منهما للسنّة.

فالسنّة كما يعرفها أحد علماء الشيعة المعاصرين، هي: «قول المعصوم أو فعله أو تقريره»[3] وذلك لإكمال التشريع وإيضاح ما غمض من الكتاب. ويفسر العاملي كلمة المعصوم بإنها تعني «النبي (ﷺ) والأئمة المنصوص على إمامتهم وأولهم أمير المؤمنين علي وآخرهم محمد بن الحسن العسكري»[4].

إن هذا الاختلاف في تحديد المصادر التشريعية يخفي صراعاً ومحاولة سيطرة على السيادة العليا التي تسوغ كل سلطة سياسية أو تنقضها، وهذا الصراع سيبلغ ذروته بتشكل المجموعات الحديثية، أي «كتب الصحاح» وهي صحيحا البخاري (ت 256هـ) ومسلم (ت 261هـ) على وجه الخصوص لدى أهل السنّة[5] وصحيحا الكليني (ت 216هـ) وابن بابويه (ت 381هـ) فيما يخص الشيعة والجامع الصحيح

---

(1) انظر: د. م. إ، فصل «أهل البيت»، شاخت، م 1، ط 2، ص 265-266.

(2) مهدي فضل اللّه، **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، سبق ذكره، ص 144.

(3) عبد الحسين شرف الدين العاملي، **النص والاجتهاد**، ط 3، بغداد، 1964، ص 50.

(4) المرجع نفسه، ص 50. انظر مجمل الأحاديث الشيعية في هذا الغرض: أبو جعفر بن إسحاق الكليني، **الأصول من الكافي**، تصحيح علي أكبر الغفاري، طهران، د. ت، 8 أجزاء.

(5) راجع بتفصيل أكثر الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا البحث.

للربيع بن حبيب عند الخوارج (نهاية ق 1)[1]، وهذا العمل سيكون له أثران، **الأثر الأول** أن الحديث سيكون مع القرآن موظفاً في الصراع بين أهل السنّة والشيعة من خلال تأويل النصّ حسب منظور كل فريق.

أما **الأثر الثاني** فهو وثيق الصلة ببحثنا ويتمثّل في النتائج التي أدى إليها انشطار التراث إلى تراثات سنّية وشيعية، وسيعكس هذا الأمر تصورات متقابلة تجاه عدالة الصحابة ومدى وثوقية مروياتهم، ما سيكون له أثره في المجادلات الدائرة بين الباحثين المعاصرين.

3- الموقف من البدعة

كثيراً ما يورد الباحثون المعاصرون لفظ **البدعة** في تقابل مع **السنّة**، وقد وقع التأكيد على هذا التقابل في التعريفات التي عرّفوا بها مصطلح السنّة. إن الإلحاح على اعتبار البدعة نقيض السنّة يمكن الوقوف على جذوره التاريخية من خلال تحديد مفهوم البدعة. فقد عرّفها التهانوي لغةً بـ«ما كان مخترعاً على غير مثال سابق» وشرعاً بـ«ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص أو العام»[2]، والبيّن اختلاف العلماء في تحديد معنى البدعة الاصطلاحي فمنهم من وسع في مدلول البدعة فجعلها تشمل كل حادث وقع بعد عصر الرسول وعصر الخلفاء الأربعة ومنهم من ضيّق في مدلولها[3].

على أن مدار الخلاف في تحديد مجال البدعة يرتبط بفهم الحديث الذي يقرن فيه الرسول بين محدثات الأمور وضلالة النفس وتضليل الغير، فقد فرض

(1) وانظر في خصوص مجاميع الحديث الشيعة
E. Kohlberg, "Shii Hadith", in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge University Press, 1983, p. 301.

(2) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م 1، سبق ذكره، ص 133.

(3) يرى عزت عطية أن البدع ظهرت من عهد النبوة اعتماداً على ما رواه البخاري من أن رجلاً عارض الرسول وقال له: «هذه قسمة ما أريد بها وجه اللّه»، فهذا المعترض في رأي المؤلف فتح باب الاعتراض على الرسول والخروج عن حدّ التسليم الكامل ثم تلاه المرتدون الذين خرجوا على أبي بكر وامتنعوا عن أداء الزكاة. انظر: عزت عطية، **البدعة: تحديدها وموقف الإسلام منها**، مصر، 1972، ص 33-34.

المتشددون في البداية فهماً صارماً للبدعة جعلها تعني كل ما خالف السنّة أو لم يتماثل معها. وهنا تتجاوز المخالفة المسائل الاعتقادية إلى أهون تفصيلات الحياة العملية، ويقع الإلحاح على أن قبول بدعة من البدع طريق يؤدي إلى الضلال والمروق عن الدين، وعبّر عن هذا الموقف أحد العلماء بقوله: «ما ابتدع رجل بدعة إلا استحل السيف»[1]، إلا أن هذا التصور لم يستطع الصمود أمام المحدثات التي تفرض نفسها على الناس ولا وجود لمثيل لها في عصر السلف، فاضطر الفقهاء تبعاً لذلك إلى تعديل هذا الموقف وبيّنوا اعتماداً على طائفة من النظريات الحالات والظروف التي يستطيع فيها المسلمون أن يوافقوا على بدعة من البدع، بل يعتبرونها بدعة حسنة ومحمودة، وهكذا أوجد الفقهاء والمتكلّمون في العصور الإسلامية الأولى مجالاً واسعاً للعمل في هذا المضمار. يقول الشافعي: «البدعة بدعتان بدعة محمودة وبدعة مذمومة فما وافق السنّة فهو محمود وما خالف السنّة فهو مذموم»[2]، وأصبحت محدثات الأمور من هذا المنظور على ضربين:

- ما أحدث مخالفاً كتاباً أو سنّة أو إجماعاً أو أثراً فهذه البدعة ضلالة.

- ما أحدث من الخير ولم يختلف فيه الجمهور فهي بدعة محدثة غير مذمومة، وقد حدد ابن حزم البدعة بأنها كل ما لم يأتِ في القرآن ولا عن رسول اللّه (ﷺ) إلا أن منها ما يؤجر عليه صاحبه ويعذر بما قصد إليه من الخير ومنها ما يكون مذموماً ولا يعذر صاحبه وهو ما قامت الحجة على فساده[3].

هذا التحليل يجعلنا نخلص إلى القول:

- إن البدعة مفهوم حددته المذاهب، فكلما ارتبطت السنّة بجموع الأوامر والنواهي المحددة في القرآن إلا ووضعت حاجزاً أمام البدعة.

- إن ذمّ البدعة يرمي إلى نمذجة الحياة الإسلامية وفق تصور حدده الفقهاء السنّيون والشيعة على حدّ السواء لذلك راح علماء الشيعة أيضاً يثبتون أحاديث تذم

---

(1) غولدزيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، سبق ذكره، ص 266.

(2) المرجع نفسه، ص 195.

(3) المرجع نفسه، ص 195.

البدعة مثل حديث «من أتى ذا بدعة فعظّمه فإنه يسعى إلى هدم الإسلام»[1].

- إن مفهوم البدعة سيضيق من فترات انغلاق السنّة الثقافية الإسلامية وبروز الحساسية المفرطة لدى بعض المسلمين التي تحارب كل جديد وتعتبره بدعة تدخل فيما تخترعه القلوب وتنطق به الألسنة وفيما تفعله الجوارح[2].

على أن ما نلاحظه في المصادر التي نحن بصدد دراستها أن البدعة تتجاوز مستوى التقابل مع السنّة في الجانب الاصطلاحي، أي في مستوى الاصطلاحات التي تدور في فلك السنّة إلى غايات أخرى، أهمها:

- إن إضفاء المشروعية على السنّة وضرورة الاقتداء بكل جزئية من الجزئيات التي نقلتها الأحاديث النبوية لا يتم إلا بتسييج محيط السنّة بحيث يصبح كل خروج عن هذه الحدود ابتداعاً مذموماً.

- إن التأكيد على التقابل بين السنّة والبدعة سيشرّع للدارسين المعاصرين ذوي النزعة المحافظة وسم المخالفين لهم في الرأي بأنهم مبتدعون وبالتالي يصبح الابتداع والبدعة سلاحاً يواجه به كل منزع إلى الحداثة، وينقل هذا التوتر الدائم القديم بين السنّة والبدعة إلى توتر آخر بين التقليد والاجتهاد، بين الانصياع لسلطة السلف والجهد المبذول في التفكير لإعادة النظر في مصادر التشريع الإسلامي وفي المسلّمات التي قدستها الممارسة الإسلامية.

- إن مقاومة البدعة هو أحد الركائز الأساسية في الفكر السلفي لمدرسة المنار لذلك حمل كل من الشيخ محمد عبده وتلميذه رضا على البدع واعتبراها تحريفاً في الشريعة وطريقاً إلى الضلالات[3].

---

(1) انظر: الكليني، **الأصول من الكافي**، سبق ذكره، ص 54، 71.

(2) انظر: د. م. إ، فصل «بدعة»، روبسن (Robson)، ج 1، ط 2، ص 123. وانظر أيضاً:
Goldziher, "Etudes sur la tradition islamique", extraites du *T2 des Muhammedanische Studien*, trad. Léon Bercher, Paris, 1952, pp. 24-25.
M. Talbi, "Les Bida'", in *Studia Islamica*, Paris, Fasc XII, 1960, pp. 47-77.

(3) اللافت أن محمد رشيد رضا لا يشترط في تحقيق البدعة ترك السنّة، فكل ما أحدثه الناس من قول أو عمل في الدين وشعائره مما لم يؤثر عن السلف فهو بدعة. مجلة **المنار**، م 30، ص 685. وانظر حول موقف عبده ورضا من البدع واعتبارها ضلالات: **تفسير المنار**، ج 2، مصر، مطبعة المنار، ص 75-81. أيضاً: المصدر نفسه، ج 10، ص 238.

4- الحديث القدسي

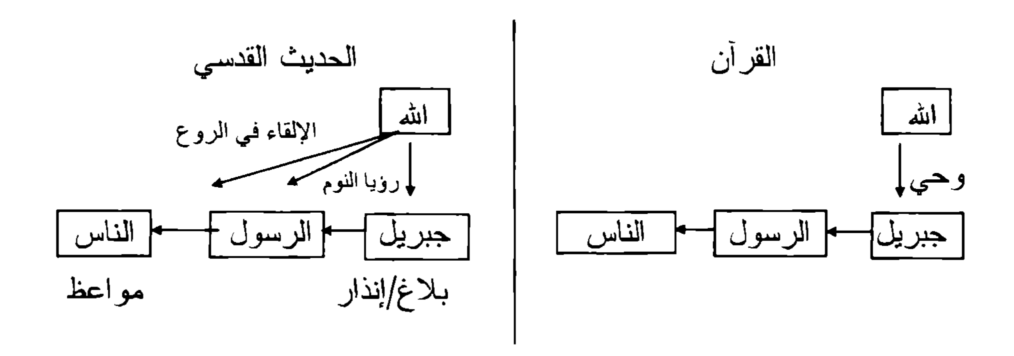
يعرّف التهانوي الحديث القدسي أو الحديث الإلهي بإنه هو «الذي يرويه النبي (ﷺ) عن ربه عزّ وجلّ والنبوي لا يكون كذلك»، ولروايته صيغتان أحدهما أن يقول: قال رسول اللّه (ﷺ) فيما يروي عن ربه وهي عبارة السلف أو القول قال اللّه تعالى فيما رواه عنه رسول اللّه (ﷺ) ويدخل في هذه الأحاديث القدسية تلك التي أوحاها اللّه إلى النبي ليلة المعراج وتسمّى بأسرار الوحي[1].

إن خصوصية الحديث القدسي تكمن في أنه مشدود إلى طرفين، **الطرف الأول** هو الحديث النبوي ذلك أن الأحاديث القدسية لا تمثّل مجموعة منفصلة عن سائر النصوص النبوية فنجدها مثبتة في كتب الحديث السنّية قبل أن يقع جمعها في مؤلفات مثل كتاب **الإضافات السنّية في الأحاديث القدسية** لمحمد المدني (ت 881هـ) وكتاب **مشكاة الأنوار** لمحي الدين بن عربي (ت 638هـ)، وقد جُمع في هذا الكتاب مئة حديث قدسي[2]. غير أنها تختلف عن الحديث النبوي في كونها يحكيها النبي عن اللّه ويسند مضمونها إلى نفسه وهي تشمل «مواعظ تلفّظ بها الرسول ناسباً إياها إلى اللّه لأن فيها نفحة من عالم القدس ونوراً من عالم الغيب»[3].

أما **الطرف الثاني** الذي يشدّ إليه الحديث القدسي فهو القرآن، فكلاهما في منظور العلماء وحي أنزله اللّه على جبريل غير أن الحديث القدسي يختلف عن القرآن في كون تلقيه لا يتم بطريقة الوحي فقط، بل يجوز أن ينزل عن طريق رؤيا النوم أو الإلقاء في الروع أو على لسان المَلَك. ويمكن ضبط الفرق بينه وبين القرآن في مستوى التلقي على النحو التالي:

---

(1) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م 1، سبق ذكره، ص 280-281.
(2) انظر: د. م. إ، فصل «حديث قدسي»، روبسن، ج 3، ط 2، ص 30.
(3) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 11.



إن هذه الوسائل الثلاث في التلقي تثير مشاكل عدة في المستوى المعرفي، فهل يُعتبر الحلم والإلقاء في الروع منفصلان عن الوحي الذي نزل به جبريل؟[1]

إن المغايرة بين القرآن والحديث القدسي تتجاوز إشكالية التلقي، فالقرآن يتميز في مستوى اللغة والأسلوب بالإعجاز[2]، بالإضافة إلى أن القرآن نقلٌ متواتر في حين أن الحديث القدسي يتضمن الصحيح والضعيف والموضوع المكذوب[3]. ولكن إذا سلمنا بهذه الفروق فما هو مدى تدخل الرسول في صياغة هذه الأحاديث؟

يذهب الموقف المحافظ إلى أن عمل النبي الأوحد هو حكاية هذه الأحاديث بأسلوب يختلف ظاهراً عن أسلوب القرآن[4]، فالحديث القدسي نظير ما لو أعطي

(1) تروي عائشة زوجة النبي: «كان أول ما بدأ به رسول اللّه (ﷺ) من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح».

(2) يعتبر العلماء الإعجاز القرآني آية من آيات الكتاب المنزل، فرغم ما كان عليه العرب من قدرة بيان وطلاقة لسان فإنهم عجزوا عن أن يأتوا بمثله. انظر: حمادي صمود، **التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس**، ط 1، تونس، 1981، ص 33-46. والجدير بالذكر أن مفهوم الإعجاز هو مفهوم وقعت صياغته في فترة متأخرة. راجع: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ط 1، بيروت، 1990، ص 137-157.

(3) تردد هذه الدراسات وجود فروق عشرة من بينها أن القرآن معجز تحرم تلاوته للمحدث والجُنُب وهو معين في الصلاة. انظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م 1، سبق ذكره، ص 280. صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 12-13. محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 16-19.

(4) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 12.

شخص كتاباً وطلب منه ترجمته إلى لغة أخرى فالترجمة باللغة المنقول إليها هي من صياغته وعبارته ولكن معانيها إنما ينقلها نقلاً على سبيل الحكاية[1]، أما الحكمة الكامنة وراء ذلك فهي التوسعة على الأمة،[2] غير أن هذا الموقف لم يكن مجمعاً عليه فقد عدّ بعض العلماء لفظ الحديث القدسي ومعناه متأتيين من اللّه[3]، بل إننا نجد صدى لهذا الموقف عند بعض الباحثين المعاصرين[4].

إن الحديث القدسي يطرح على الباحث عديد القضايا الخطيرة وهي تتصل بإعادة البحث في الأصول التاريخية لهذا النوع من الحديث والنظر من جديد في مفاهيم الوحي التي صيغت في الفترة الإسلامية الأولى ومدى تأثير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية في هذا النوع من الحديث. ولكن ما يلاحظ هو أن الحديث القدسي لم يحظَ بعناية الدارسين المعاصرين، فباستثناء عرض بعض التعريفات العامة، وهي تعريفات نُقِل معظمها من **كشاف** التهانوي، فإننا لا نجد أية إضافة تذكر، بل إن عديد المصادر التي نحن بصدد تحليلها لا تذكر الحديث القدسي[5]، وقد نبّه المستشرق ويليام غراهام (William Graham) إلى عدم عناية المسلمين المعاصرين بهذه القضية ذلك إنهم لم يولوها الأهمية نفسها التي أسندوها للحديث النبوي[6].

---

(1) أحمد أمين بكري، **أدب الحديث النبوي**، سبق ذكره، ص 11.

(2) أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 17.

(3) ينقل صبحي الصالح موقف بعض العلماء القدامى الذين يذهبون هذا المنحى. **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 12.

(4) راجع ما يذكره ويليام غراهام في خصوص هذه المسألة:
William Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Mouton, The Hague/Paris, 1977, p. 61.

(5) من ذلك مؤلفات كل من السباعي وأحمد أمين ونور الدين عتر.

(6) William Graham, *Divine Word*, p. 51.
ويرى غراهام أن الإهمال نفسه نجده في معظم الدراسات الاستشراقية، فغولدزيهر (Goldziher) لم يتطرق إليها، واهتم بها جزئياً لويس ماسينيون (Louis Massignon) في دراسته عن الحلاج فتحدث عن توظيف الصوفية لهذه الأحاديث وتعاضدها مع الحديث المرسل واعتبرهما نوعين يعودان إلى جذر واحد وتطورا ابتداء من القرن الثالث للهجرة. المرجع نفسه، ص 51-54. ويرى لويس غاردي (Louis Gardet) وقنواتي أن للصوفية فهماً =

إن هذا الإهمال مردّه إلى عوامل عدة، أهمها:

- إن هذه الأحاديث لا تشمل أحكاماً فهي مواعظ أخلاقية ولا علاقة لها مباشرة بالجانب التشريعي ولا بالمجادلات القائمة حول حجية السنّة ويقتصر حضورها على الجانب الصوفي، فالصوفية هم الذين أعطوا للحديث القدسي دوراً فعالاً في العبادة باعتباره اتصالاً مباشراً بين الخالق والمخلوق، من ذلك الحديث الذي يرويه الرسول عن اللّه، وفيه يقول: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف...»[1].

- إن كثيراً من المباحث المتصلة بالحديث النبوي، مثل مفهوم الوحي، من اختصاص الدراسات القرآنية[2]، ولم يهتم بعض المحدثين بقضية الوحي مثلاً إلا لمحاولة البرهنة على أن الحديث النبوي هو مثل القدسي والقرآن وحي من عند اللّه.

إلا أنه رغم هذا التغييب، فإن الحديث القدسي لم يعدم الحضور في عديد المواطن من المدونة التي نتعامل معها أو لنقل إنه فرض نفسه على الباحثين، ذلك أن عديد الأحاديث القدسية التي جمعها ابن عربي رواها كعب الأحبار وضمت أخباراً يمكن عدها من قبيل الإسرائيليات، إضافة إلى أن الأحاديث النبوية التي سيتركز عليها النقد في المؤلّفات الحديثة يمتزج فيها القدسي بالنبوي[3].

= مخصوصاً لهذه الأحاديث التي يقبلونها بخشوع كبير بواسطة سلسلة من الرواة وإن كان بعض رجال الصوفية مثل الحلاج يعتقدون إمكان تلقي تلك الأحاديث مباشرة من اللّه. راجع:
Louis Gardet et M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 2ème éd, Vrin, Paris, 1970, pp. 400-401.

(1) راجع نصّ الحديث: النووي، **الأحاديث القدسية**، تحقيق مصطفى عاشور، تونس، 1986، ص 74.

(2) حول المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ط 1، بيروت، 2001، ص 11 وما بعدها. وأيضاً: *Encyclopædia of the Qur'an*, Leiden, T. II, 2002, pp. 245-264.

(3) من ذلك حديث لطم موسى عين ملك الموت الذي رواه أبو هريرة عن كعب الأحبار. راجع نصّ الحديث: النووي، **الأحاديث القدسية**، سبق ذكره، ص 52.

خلاصة

ما الذي يمكن استخلاصه في خاتمة هذا الفصل الذي خصصناه لدراسة مختلف مواقف المفكرين من هذه الاصطلاحات، والذي لم نرد من خلاله التوسع في طرح كل القضايا المعرفية التي تطرحها هذه الاصطلاحات بقدر ما كان سعينا موجهاً إلى عرض أهم المشاكل التي لها صلة وثيقة بالمشاغل التي سيثيرها المفكرون المحدثون في مؤلّفاتهم؟

يتعين في هذا المقام استخلاص النتائج التالية:

أ- تبدو المفاهيم المقدمة نظرية ولا تتصل بالواقع التاريخي الذي نشأت فيه تلك الاصطلاحات، فجلّ الدارسين تعاملوا مع هذه المفاهيم: **سنّة/ حديث/ بدعة/ حديث قدسي** على اعتبارها معطيات أولية انبثقت في عصر النبوة وأهملوا بالتالي مدى إسهام المحدّثين والفقهاء في صياغتها وتحديد معانيها، لذلك وقع تغييب الخلاف الحاصل بين الفقهاء والمحدّثين في الفترة الإسلامية الأولى والذي تشكل في طياته المفهوم الشرعي لسنّة النبي.

ب- اقتصر منهج جلّ الدارسين عند تقديم هذه التعريفات على مجرد نقل خلاف العلماء في تحديدها ولم يتجاوز عملهم ترجيح رأي على آخر دون أن نجد مواقف شخصية على قدر من الجرأة، بل إن نقل الخلاف في هذه التعريفات لا ينعكس على النتائج وهو ما يعني عدم الرغبة في إعادة النظر في الحدود التي سيّج بها العلماء هذه المفاهيم.

ت- تبدو هذه التعريفات ملابسة لغائية واضحة ومحددة وتتمثل في عرض مقدمات من خلال هذه التعريفات يستند عليها هؤلاء الدارسون في بناء نظرتهم إلى السنّة والحديث النبوي، فكان الانتصار للترادف بين السنّة والحديث عند بعض الدارسين وسيلة للبرهنة على التطابق بين العمل الذي كان عليه الرسول والمسلمون في عصر النبوة وأقوال الرسول، أي السنّة القولية التي نقلتها مدونات الحديث.

II - تدوين الحديث النبوي

لا يغلو الباحث إذا عدّ قضية تدوين الحديث النبوي من أهم القضايا التي ركّز عليها الباحثون المعاصرون، وتعود أهمية هذه القضية إلى ما يستتبع اتخاذ موقف من تدوين المسلمين للحديث النبوي في عصر النبوة أو ردّ هذه العملية إلى بداية القرن الثاني للهجرة من نتائج على مستوى حجية السنّة، وقد أدى ذلك إلى ظهور مواقف متضاربة ومتعارضة عمل أصحابها على البرهنة على صحة ما ذهبوا إليه من آراء.

ومما لا شكّ فيه أن مسألة تدوين الحديث النبوي تتنزل في إشكالية أعم وأشمل ألا وهي تدوين المسلمين لعلومهم عموماً ولنصوصهم الدينية (قرآن وسنّة) بصفة أخص، ما يستدعي البحث في الظروف الحافة بهذه العملية والمراحل التي مرّ بها تدوين الحديث النبوي وصولاً إلى اتخاذ هذه النصوص شكلاً نهائياً في المصنّفات وبالخصوص في كتب الصحاح.

ومن المفيد قبل التطرق إلى مختلف المواقف المعاصرة من هذه القضية أن نشير إلى أن الاهتمام بهذه المسألة كان متفاوتاً من باحث إلى آخر، فقد افتتح النقاش الباحث المصري محمد توفيق صدقي وأشار عرضاً إلى عدم عناية المسلمين بتدوين الحديث النبوي في عصر النبوة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى القرآن، وعلق محمد رشيد رضا على هذا المقال فأكد ما ذهب إليه صدقي في هذا الموضوع ثم نشر رضا مقالاً آخر حول الكتابة والتدوين في الإسلام عرض فيه لمواقف العلماء من الأحاديث التي تثبت نهي النبي عن التدوين عدا القرآن والأحاديث التي تذكر إباحة النبي لهذا الأمر، وقد دعا رضا في هذا المقال علماء عصره إلى معالجة قضية التدوين ووضَع تحت تصرفهم صفحات مجلته لنشر

بحوثهم، واستجاب لهذا الأمر بعض الباحثين من بينهم رفيق العظم الذي نشر بعد سنة بحثاً حول «التدوين في الإسلام» دافع فيه عن تدوين المسلمين الحديث النبوي في فترة مبكرة، وعقّب رضا من جديد على مقال العظم فبيّن عدم اتفاقه معه حول ترجيح أحاديث إباحة الكتابة. واستأنف النقاش حول هذه القضية أحمد أمين في كتابيه **فجر الإسلام وضحاه**، ثم استرعت هذه المسألة من جديد كل الباحثين الذين اهتموا بالحديث النبوي في النصف الثاني من هذا القرن فاتخذ الجدل حولها شكل خصومة شديدة حدت ببعضهم إلى نشر كتب أفردوا معظم فصولها لقضية التدوين للردّ على من اعتبروهم حادوا عن المنهج القويم في دراسة المسألة وطعنوا في وثوقية الأصل التشريعي الثاني وسلامته[1].

1- الكتابة عند العرب في العصر الإسلامي الأول:

وقف المفكرون العرب من هذه المسألة مواقف متباينة تراوحت بين التأكيد على معرفة العرب الكتابة في فترة مبكرة ونفيها عنهم، وعموماً يمكن رصد ثلاثة اتجاهات:

1- **الاتجاه الأول**: ذهب أصحابه إلى أن العرب لم يكن لهم علم ولا فلسفة ولم يكن بينهم من يصح تسميته بإنه عالم إلا القليل وكان الجهل فاشياً فيهم والأمية شائعة بينهم وبخاصة في الحجاز[2]، ولما كان الخطّ مظهراً من مظاهر التحضر والتمدن كان أبعد الناس منه الأمم البادية التي اختص بالكتابة فيها الخاصة منهم فحسب فلم تكن بالتالي بالشيء الذائع المتداول[3] فيما يجعل الحكم على الأمة العربية بإنها أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب من السهولة بمكان، حتى قد سماها القرآن عند مجيء الإسلام بذلك، فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا﴾[4].

---

(1) انظر: رفعت فوزي عبد المطلب، **توثيق السنّة في القرن الثاني للهجرة**، ط 1، مصر، 1981.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 140.

(3) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 119.

(4) **القرآن**، الجمعة : 68/ 2.

ولقد كان عدم انتشار الكتابة وذيوعها بين العرب من أهم العوامل في تنمية ملكة الحفظ فيهم، فقد اعتمدوا على قوة الذاكرة في جميع ما يهمهم من الأشعار والأنساب والمفاخر والأيام فكانت العرب بذلك من أحفظ الأمم التي عرفها التاريخ إلى يومنا هذا[1]، فلما جاء الإسلام لم يكن بمكّة من يعرف الكتابة سوى سبعة عشر رجلاً من بينهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وأبو عبيدة وطلحة ويزيد بن أبي سفيان (. . .) وقد كانت مكّة أوفر حظاً في الكتابة من المدينة التي لايتجاوز عدد المتعلمين بها أحد عشر رجلاً[2]. ثم أخذ الدين الجديد بيد العرب لترقية الكتابة والعمل على نشرها فأصبحت لها منزلة عظيمة في حفظ الوحي وتبليغ رسائل النبي إلى الملوك[3].

2- أما **الاتجاه الثاني**: فيذهب إلى أن العرب عرفوا الكتابة قبل الإسلام بزمن طويل وأن افتخارهم بقوة الحفظ لديهم ما كان ليخفي معرفتهم هذه[4]، وأن

---

(1) أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 120. مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 59.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 141.

(3) أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 119.

(4) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 295 وما بعدها. ويذكر أن بعض الشعراء كانوا يخفون معرفتهم الكتابة ليتباهوا بقوة حفظهم. المصدر نفسه، ص 301. وانظر ناصر الدين الأسد الذي يدافع بشدة عن انتشار الكتابة في الجاهلية ويرى أن العرب كانوا يكتبون في جاهليتهم ثلاثة قرون على أقل تقدير بالخط الذي عرفه بعد ذلك المسلمون، ويجزم هذا الباحث أن معرفة الجاهلية بالكتابة «أمر يقيني يقرره البحث العلمي القائم على الدليل المادي المحسوس»، وللبرهنة على هذا الموقف أكد ناصر الدين الأسد على أن الذهاب في الرأي الخاطئ حول عدم معرفة الجاهلية للكتابة سببه عدم عناية القدماء ببحث تاريخ الجاهلية لذاته وإنما كان يقصد البحث لغيره من موضوعات العصور الإسلامية حيث وقع التأكيد على الزعم القائل إن الصفة البالغة على الجاهلية هي أنها كانت قليلة الحظ من كل عمران ورقي وبعيدة عن مظاهر الحضارة والمدنية، ويرى الكاتب إن من أثر هذه المحاولة الرامية إلى «تجهيل الجاهلية» أن امتد أثرها إلى تجهيل الصحابة ونعتهم بالأمية وما ذلك إلا مبالغة في وسم الجاهلية بسمة الجهل لأن الصحابة أو معظمهم نشأوا وتكونوا ثقافياً وفكرياً في الجاهلية، ويعيب الأسد على ابن قتيبة وصمه الصحابة بالأميين «لا يكتب منهم إلا الواحد والاثنان وإذا كتب لم يتقن ولم يصب التهجي»، ويؤكد الأسد في مقابل ذلك على وجود معلّمين في الجاهلية يعلمون القراءة والكتابة وضروباً من العلم منها أخبار الأولين =

القول إن العرب أمة أمية لا يقصد به إلا عرب البادية، أما سكان اليمن ومدن نجد والحجاز والعراق والجزيرة العربية فإن تاريخهم يدل على وفرة اعتمادهم على الكتابة بدليل ماقاله ابن الكلبي في كتابه **الأنساب** من إنه استخرج أخبار العرب وأنسابهم من كتب بالحيرة ثم انتشرت الكتابة في عهد النبي لما تقتضيه طبيعة الرسالة من توفر متعلمين يهتمون بتقييد ما ينزل من الوحي ويضطلعون بمهمة السفارات[1].

3- ويتميز **الاتجاه الثالث** في أنه لا يغلو في وصف العرب قبيل الإسلام بجهل الكتابة وعدم التمرس بها لندرة أدواتها وتعويلهم على الذاكرة، فمما لا ريب فيه أن شمال الجزيرة العربية عرِف الكتابة والقراءة وأن مكّة بمركزها التجاري عرفت قارئين وكاتبين وكذلك الأمر في المدينة، ويستبعد هذا الاتجاه ما جاء في بعض الأخبار وبخاصة ما نقله البلاذري من أن مكّة في ذلك الحين لم تكن تشتمل إلا على بضعة عشر رجلاً يقرؤون ويكتبون «لأن هذه الأخبار إن صحت أسانيدها لا تبلغ أن تكون إحصاء دقيقاً أو استقراء شاملاً فما فيها إلا دلالة ظنية غامضة لا يحسن مع مثلها القطع في هذا الموضوع الخطير»[2]، فلا شيء يدعو إلى الغلو في أمر الكتابة واعتقاد كثرتها في شبه الجزيرة العربية، وفي المقابل يجب عدم إهمال الأخبار التي تتحدث عن وجود فئة من المتعلمين بدأت تتزايد مع انتشار الإسلام[3].

= وقصص التاريخ. انظر: ناصر الدين الأسد، **مصادر الشعر الجاهلي**، ط 8، بيروت، 1988، ص 33-52. وقارن حسين نصار، **نشأة التدوين التاريخي عند العرب**، مصر، د.ت، ص 5-6، الذي ينفي الكتابة التاريخية في العصر الجاهلي ويقصرها على التاريخ الشفهي، ويقول «إذا أجهدنا أنفسنا باحثين عن أي نوع من الكتابة التاريخية في العصر الجاهلي لم نكد نظفر بشيء». والواضح هنا أن موقف ناصر الدين الأسد يجب تنزيله ضمن المؤلفات التي ألّفها أصحابها للردّ على كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي** (صدر سنة 1926) وهو الكتاب الذي أثار معركة كبيرة في ذلك الوقت لوسمه الشِّعر الجاهلي بسمة الانتحال نظراً إلى أن مروياته نقلت مشافهة.

(1) انظر: محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 298. ومحمود شيت خطاب، «السفارات والرسائل النبوية»، مجلة **المورد**، م 16، ع 1، 1987، ص 29-50.

(2) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، ص 14-15.

(3) أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، ط 2، بغداد، 1972، ص 224. =

وما يلاحظ هنا أن الاختلاف في مدى معرفة العرب للقراءة والكتابة وثيق الصلة بأمرين اثنين، **الأمر الأول** هو ما يستتبع التأكيد على انتشار الكتابة على نطاق واسع من الذهاب إلى القول إن الحديث لم يعدم من عمل على تدوينه من الصحابة في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام. أما **الأمر الثاني** فإنه يتصل بما نتج من فهم المسلمين للآية ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا﴾[1] من معانٍ اصطبغت بها مواقفهم من مدى معرفة العرب للكتابة عموماً ومعرفة الرسول بها بصفة أخص. وإذا كنا نرجئ بحث الأمر الأول إلى حين استعراض مختلف المواقف من تدوين الحديث النبوي، فإن الأمر الثاني المتعلق بفهم لفظة **الأمية** جدير بالوقوف عنده.

يرى مصطفى السباعي أن العرب لأميتهم كانوا يعتمدون على ذاكرتهم وحدها فيما يودون حفظه واستظهاره[2]، ويتابعه في هذا الموقف نور الدين عتر فيربط بين أمية العرب وصفاء أذهانهم وقوة قرائحهم لأن الأمي يعتمد على الذاكرة فتنمو وتقوى لتسعفه عند الحاجة[3]، ويضيف أبو زهو إن العرب بطبيعتهم أميون لذلك كانت الكتابة منحصرة في أفراد قليلين[4]، أما الخطيب فإنه يعترض على هذا المنحى في فهم الآية ويرى أن الأمية لا تعني الأمية الكتابية والعلمية، بل تعني الأمية الدينية فالعرب أميون لأنه لم ينزل عليهم كتاب[5].

ولكن لماذا الجزم عند معظم الباحثين أن الأمية تعنى بالضرورة عدم معرفة القراءة والكتابة؟

= وراجع بلاشير (Blachère) الذي يرى أن الكتابة العربية ونموها يتفقان من الوجهة الزمنية وإدخال المذاهب التوحيدية إلى المجال العربي إلى حدّ يصعب معه نكران الصلة بين هاتين الظاهرتين. ريجي بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، ج 1، ترجمة إبراهيم الكيلاني، تونس - الجزائر، 1986، ص 71.

(1) **القرآن**، الجمعة: 62/ 2.

(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 59.

(3) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 37.

(4) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 119. وانظر مواقف متشابهة عند رفيق العظم: مقال «التدوين في الإسلام»، مجلة **المنار**، م 10، ص 743.

(5) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 395.

لا شكّ أن هذه القضية تتنزل في نطاق التفاعل الجدلي بين ما ينص عليه القرآن وما ينتظره منه قراؤه ومتدبروه[1]، وقد ذهبت معظم التفاسير مثل تفسير القرطبي والبغوي إلى أن الرسول النبي الأمي الذي نصَّ عليه القرآن، ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ﴾ (الأعراف: 157)، هو الذي لا يعرف القراءة والكتابة، ونقل عن ابن العباس قوله: «كان نبيكم صلى اللّه عليه وسلم أمياً لا يكتب ولا يقرأ»[2]، وقال: «الأميون الذين لا يكتبون وكذلك كانت قريش»[3].

إن ما يفسر شيوع هذا المعنى لمفهوم الأمي منذ عصر التدوين إلى اليوم أن جهل القراءة والكتابة عدّ في نظر المسلمين حجة قوية على أن القرآن منزّل على محمد وأن دور الرسول اقتصر على التبليغ فحسب،[4] واعتبر العرب تبعاً لذلك أميين مثل الرسول الذي بعث فيهم. وإذا كان هذا المفهوم للأمية مرتبطاً بالتصور الإسلامي للوحي والتنزيل الذي ينزّه الرسول عن كل تدخل في صياغة الكتاب، فإننا لا نعدم في المقابل وجود آراء معاصرة خرجت عن نطاق هذا الفهم الشائع لمعنى الأمية وارتكزت على ما أورده الطبري في **تفسيره** من أن نعت العرب بالأمية يعود إلى أنهم لم يصدقوا رسولاً أرسله اللّه ولا كتاباً أنزله فكانوا بالتالي أميين دينياً ولم يكونوا مثل أهل الكتاب من اليهود والنصارى الذين لهم التوراة والإنجيل[5].

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع**، تونس - الجزائر، 1986، ص 470-471.

(2) محمود شيت خطاب، «السفارات والرسائل النبوية»، سبق ذكره، ص 29.

(3) المرجع نفسه، ص 30.

(4) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع**، سبق ذكره، ص 473. وانظر: ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، ط 2، بيروت، 1980، ص 13-23.

(5) يتبنى هذا الموقف ناصر الدين الأسد، **مصادر الشعر الجاهلي**، سبق ذكره، ص 45. وكذلك عبد المجيد الشرفي الذي يربط مفهوم الأمية بالتصنيف الذي كانت اليهود تصنف به البشر إلى قسمين: شعب اللّه المختار وباقي الشعوب أو الأميين. **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع**، سبق ذكره، ص 471. وانظر موقفاً آخر لناصيف نصار في كتابه **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، ص 25-27، مال فيه إلى تفسير أورده عبد =

لكن هذا المنحى في الفهم يجابه بمعارضة ورفض شديدين عبّر عنهما صبحي الصالح بقوله: «ولفظ الأمي (. . .) سواء أكان وصفاً للعرب أم النبي (ﷺ) لا يعني إلا الذي يجهل القراءة والكتابة وهو ما فهمه جمهور المفسرين وما عليه علماء الأمة إلى يومنا هذا، وحينئذ لا يكون في وصف العرب بـ«الأميين» غلو في جهلهم الكتابة إذ الأمية بهذا المعنى كانت غالبة على كثرتهم وإنما يكون الغلو يقيناً في ادّعاء كثرة الكتابة وأدواتها بين العرب وفي الزعم القائل إنهم لم يجهلوا الكتابة وأدواتها بين العرب وفي الزعم القائل إنهم لم يجهلوا الكتابة بل جهلوا شريعة اللّه لأن أحداً من الباحثين لم يأتِ ببرهان على هذا الرأي العقيم»[1].

وأياً ما كانت مواقف الباحثين من مدى سيطرة الثقافة الشفوية على العصر الإسلامي الأول فإننا نجد تأكيداً لدى هؤلاء الباحثين على اعتبار ظهور الدين الجديد قد مثل نقلة كبيرة تجسدت أبعاده في المستوى الديني والثقافي بالخصوص ولا سيما أن النبي جعل لكل أسير إمكانية فداء نفسه لقاء تعليم عشرة من صبيان المدينة الكتابة والقراءة، وقد بلغ عدد كتبة الوحي بين يدي الرسول أربعين رجلاً[2] وهم الذين كتبوا القسم المكّي من القرآن قبل الهجرة إلى المدينة، ثم ما كاد المسلمون يستقرون في المدينة حتى كثر فيهم الكاتبون وأصبحت المساجد بالمدينة مدارس لنشر العلم، وما يزيد اعتقاداً في انتشار الكتابة ما رواه البخاري من أن الرسول أمر في السنة الأولى للهجرة بإحصاء المسلمين في المدينة فكتب له ذلك[3]، بل إننا نعثر على أخبار تؤكد أن العربي لم يكتفِ بمعرفة الكتابة وحدها

= اللّه العلايلي ومفاده أن لفظة الأمي مشتقة من الأمة وهي تعني «الإمام المعلم صاحب الشرعة للناس كافة الداعية إلى توحيد المختلفين». وانظر كذلك: R. Blachère, *Introduction au Coran*, 2ème éd., Paris, 1977, pp. 7-8.

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 16.

(2) يجزم صبحي الصالح بهذا العدد في حين نجد روايات أخرى تذكر أن عدد كتّاب الوحي ستة وعشرون كاتباً. انظر: المصدر نفسه، ص 17. وقارن: محمود شيت خطاب، «السفارات والرسائل النبوية»، ص 31. وانظر: نولدكه، **تاريخ القرآن**، ط 1، بيروت، 2001، ص 20 وما بعدها.

(3) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 18. أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 141.

بل تجاوز هذه المرحلة الأولى من تعلم الكتابة واضطرته أحواله المعيشية والتجارية إلى تعلم لغات أخرى فتعلم عدي بن زيد الخطّ الفارسي واعتنى عبد اللّه بن عمر بكتب أهل الكتاب وتعلم زيد بن ثابت كتابة العبرانية والسريانية والفارسية والرومية (. . .) واهتم العرب أيضاً بكتابة العهود والمواثيق والأحلاف التي يرتبطون بها فيما بينهم فاتسع بذلك ميدان الكتابة وتشعبت مواضيعها[1].

2- بداية تدوين الحديث النبوي:

إذا كانت عملية كتابة القرآن في عهد الرسول ثم جمعه في فترة لاحقة قد حفّت بها ملابسات عديدة سنعود إلى تفصيل القول فيها لاحقاً، فإن بداية تدوين الحديث النبوي والظروف الحافة بهذه العملية كانت موضع اختلاف كبير بين الباحثين ومردّ هذا الاختلاف ما استوقف الباحثين من أخبار متضاربة حول موقف الرسول نفسه من تدوين ما كان يتلفّظ به من أحاديث وحول موقف الصحابة والخلفاء الراشدين من حفظ الحديث في صحف كما وقع بالنسبة إلى القرآن.

إن هذا الأمر يدعونا إلى استجلاء كيفية تفاعل مفكرينا مع هذه المسائل منذ مطلع هذا القرن.

قارن محمد توفيق صدقي بين النصّ القرآني ونصوص الحديث النبوي فلاحظ بالخصوص أن متن القرآن مقطوع به لأنه منقول عن النبي دون زيادة ولا نقصان ومكتوب في عصره بأمر منه بخلاف الأحاديث النبوية فلم يكتب منها شيء مطلقاً إلا بعد عهد الرسول بمدة تكفي لأن يحصل فيها من التلاعب والفساد ما قد حصل، واستنتج هذا الباحث من ذلك أن النبي لم يرد أن يبلغ عنه شيء غير القرآن الذي تكفل اللّه بحفظه في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[2].

ثم ناقش صدقي الزعم القائل إن النبي لم يأمر بكتابة كلامه خشية الالتباس

---

(1) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 291-301. وانظر: ناصر الدين الأسد، **مصادر الشعر الجاهلي**، سبق ذكره، ص 55-58. وحول ظهور الكتابة العربية: ريجي بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، ج 1، سبق ذكره، ص 58.

(2) **القرآن**، الحجر: 15/ 9.

بكلام اللّه فرأى أن هذا الرأي لا يستقيم باعتبار ما يتوفر عليه القرآن من إعجاز يستحيل على البشر الإتيان بمثله[1]، وتساءل هذا الباحث في مقال آخر عن السبب الذي حدا بالنبي إلى عدم أمر أصحابه بكتابة أقواله على حدة حتى يقع التمييز بينها وبين القرآن، فقد كان من الممكن أن يكتب على هذه الصحف الحاوية للحديث النبوي ما يفيد إنها أقوال الرسول ويحفظها الصحابة تبعاً لذلك على هذا النحو ويبلغونها للناس بالتواتر كما بلغ القرآن، وينتهي صدقي بعد تجميع الدلائل التي تثبت أن السنّة لم تكتب في عهد النبي إلى اعتبار السنّة أقرب إلى التحريف منها إلى الضبط[2].

وفي السياق نفسه اهتم محمد رشيد رضا بقضية تدوين الحديث النبوي فعقّب على مقال توفيق صدقي الأول ووافقه على موقفه من نهي النبي عن كتابة أحاديثه وعدم عناية علماء المسلمين وأئمتهم بذلك[3]، ثم خصّ هذا الموضوع بمقال حول «الكتابة والتدوين في الإسلام» فنقل فصلاً من كتاب ابن عبد البر **جامع بيان العلم وفضله** تضمن موقف الرسول والصحابة من تدوين الحديث فأورد الروايات الناهية عن ذلك، من بينها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أن الرسول قال: «لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن ومن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحه»[4]، وأن أبا سعيد الخدري سُئل عن كتابة الحديث فاستنكر ذلك وأن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب الأحاديث فاستخار اللّه شهراً ثم رجع عن ذلك وقال: «لا كتاب مع اللّه»، وأن مالكاً كان يقول: «إن القوم لم يكونوا يكتبون إنما كانوا يحفظون فإن من كان يكتب ليحفظه فإذا حفظه محاه»، ووقف ابن العباس موقفاً مشابهاً حينما صرح: «إنّا لا نكتب العلم و لا نكتبه» و«إنما ضلّ من قبلكم بالكتب»، وتابعه ابن مسعود حينما قال: «إن هذه القلوب أوعية فاشغلوها بالقرآن»[5].

(1) توفيق صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده»، مجلة **المنار**، م 7، ص 515.

(2) توفيق صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده، رد لرد»، مجلة المنار، م 12، ص 912-913.

(3) محمد رشيد رضا، «الإسلام هو القرآن والسنّة»، مجلة **المنار**، م 7، ص 517.

(4) رواه مسلم والدارمي وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 5، سبق ذكره، ص 519).

(5) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 10، ص 755-759.

وبعد إيراد هذه الأخبار الناهية عن التدوين استعرض محمد رشيد رضا الأخبار التي تبيح التقييد والكتابة، ومن بينها ما رواه أبو هريرة إنه لما فتحت مكّة قام الرسول ليخطب فجاءه رجل وطلب منه أن يكتب له، فقال الرسول: «اكتبوا لأبي شاه»[1]، وما روى عن رافع بن خديج إن الرسول أباح الكتابة وقال: «اكتبوا ولا حرج»، وما رواه عمرو بن شعيب عن جده الذي سأل الرسول: «يا رسول اللّه أكتب كل ما اسمع عنك؟ فقال: نعم. قال: في الغضب والرضى؟ قال: نعم، فإني لا أقول في كل ذلك إلا حقاً»، وما رواه أبو هريرة حينما قارن بينه وبين عبد اللّه بن عمرو «ما من أصحاب النبي (ﷺ) أحد أكثر حديثاً مني إلا ما كان من عبد اللّه بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب»[2]، وما روى من امتلاك علي بن أبي طالب صحيفة مكتوبة تتضمن بعض الأحكام ومن وجود صحيفة مكتوبة عثر عليها في قائم سيف الرسول[3]. يورد رشيد رضا هذه الأخبار[4]، ثم ينقل بعض الاستدراكات عن ابن عبد البر، خصوصاً ما جاء في **الجامع الكبير** للسيوطي ومن بينها حديث عائشة التي تروي جمع أبيها الحديث عن الرسول فكانت خمسمئة حديث فبات ليلة يتقلب فلما أصبح دعا بنار فأحرقها.

وهنا يناقش محمد رشيد رضا هذه الأخبار المتضاربة فيذهب إلى اعتبار أمر الرسول بالكتابة إلى أبي شاه أمراً خاصاً بصاحبه لأن الرسول قال هذا الحديث في خطبة حجة الوداع التي ذكر فيها «فليبلّغ الشاهد الغائب»[5]، فيكون إذن الرسول

---

(1) رواه البخاري وأبو داود والترمذي وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 5، سبق ذكره، ص 524).

(2) رواه البخاري والترمذي وابن حنبل (المرجع نفسه، ج 5، ص 521).

(3) رواه البخاري وابن حنبل (المرجع نفسه، ج 5، ص 528).

(4) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 10، ص 759-761. وانظر مختلف الأخبار المبيحة للكتابة والناهية عنها. الرامهرمزي، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق محمد عجاج الخطيب، ط 1، بيروت، 1971، باب أخبار الكتابة، ص 363-378، وباب أخبار النهي، ص 379-402. الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، تحقيق يوسف العش، ط 2، بيروت، 1974.

(5) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والدارمي (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 190).

بالكتابة لتبليغ الخطبة فحسب، ويستنتج محمد رشيد رضا أن أقوى هذه الأخبار من حيث صحتها حديث أبي سعيد الخدري عن الرسول الناهي عن الكتابة ولا تعارضه بقية الأخبار ولا تقوم حجة لضعفها وانقطاع أسانيدها، وهذا يعني في نظره أنه لو فرضنا أن بين أحاديث النهي عن الكتابة والإذن تعارضاً يصح أن يكون أحدها ناسخاً للآخر لكان لنا أن نستدل على كون النهي هو المتأخر بأمرين: **أحدهما** امتناع الصحابة عن الكتابة والنهي عنها بعد وفاة النبي **وثانيهما** عدم تدوين الصحابة الحديث ونشره ولو دونوه لتواتر عنهم ذلك. وهذا يدل في نهاية المطاف إنه «إذا أضفت إلى هذا ما ورد في عدم رغبة الصحابة في التحديث بل في رغبتهم عنه، قوى عندك كونهم لم يريدوا أن يجعلوا الأحاديث ديناً عاماً كالقرآن ولو فهموا عن النبي أنه يريد ذلك لكتبوا ولأمروا بالكتابة ولجمع الراشدون ما كتب وضبطوا ما وثقوا به وأرسلوه إلى عمالهم ليبلغوه ويعملوا به».[1]

وعلى خطى محمد رشيد رضا تابع أحمد أمين بحث هذه القضية ومجمل رأيه في هذه المسألة أن الحديث لم يدوّن في عهد النبي كما دوّن القرآن، فالرسول اتخذ كتبة للوحي يكتبون آيات القرآن عند نزولها لكنه لم يتخذ كتبة يكتبون ما يتلفظ به من أحاديث، وحينما يعرض أحمد أمين لأحاديث النهي عن كتابة الحديث وإباحته لا يتعمق في تفاصيل الجدل الدائر حول ترجيح بعض الأخبار على غيرها وإن كان يبدو متحرزاً من الحجة القائلة إن الحديث لم يدوّن خشية التباسه بالقرآن وينتهي إلى أن التدوين لم يكن شائعاً في هذا العصر ولم يوضع له نظام خاص كالذي وضع للقرآن وقد نشأ عن هذا الوضع وجود كتاب مدوّن عند المسلمين هو القرآن وأحاديث غير مدونة تروي عن الرسول في أغلب الأحيان من الذاكرة لا من صحيفة[2].

ويتضارب أحمد أمين في مواقفه حينما يردّ الرأي القائل إن تدوين العلوم والأخبار لم يحدث إلا في منتصف القرن الثاني، ذلك أن التدوين في نظره بدأ من القرن الأول بل قبل الإسلام، أما بخصوص الحديث، فإن بعض الصحابة عنوا

---

(1) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 10، ص 768.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 208-209.

بكتابة حديث الرسول كعبد اللّه بن عمرو بن العاص، فإنه كان يدوّن ما يسمع من الرسول[1].

وعلى عكس أحمد أمين، فإن محمود أبو رية يتوسع في بحث مختلف إشكاليات تدوين القرآن والحديث النبوي، فيقارن بين عملية تدوين الحديث وتدوين القرآن، فالنبي كان يأمر كتّابه بكتابة ما ينطق به عندما ينزل عليه الوحي ويحث صحابته على حفظه وضبطه والمداومة على تلاوته، والقرآن كان في عهد أبي بكر مجموعاً في الصدور وفي صحف متفرقة ولما نشبت حروب الردة وقُتِل فيها كثير من الصحابة خشي عمر من ضياع القرآن بموت الصحابة فدعا أبا بكر إلى جمعه فاستشار زيد بن ثابت وبعد تردد جمع زيد القرآن من العسب واللخاف والأكتاف وقطع الأديم وصدور الرجال، وبهذا يكون أبو بكر أول خليفة جمع في عهده القرآن، وهذا هو الجمع الأول[2].

وإذا كان أبو رية يرجئ الاهتمام بالروايات الأخرى التي تخبرنا أن أول من جمع القرآن في مصحف هو عمر بن الخطاب حينما سأل عن آية من القرآن فقيل له إنها كانت مع فلان الذي قتل يوم اليمامة فقرَّ عزمه على جمع القرآن[3]، ذلك أنه يحيل على السيوطي في كتابه **الإتقان في علوم القرآن** لمن شاء من القراء أن يتوسع في الإشكالات الحافة بعملية الجمع، فإنه تساءل بشيء من الحيرة عن السبب الذي جعل مختلف الروايات تهمل ذكر اسم علي بن أبي طالب فيمن عهِد إليهم بجمع القرآن في عهد أبي بكر وعثمان وقد كان العقل والمنطق يقضيان بأن يكون علي أول من يعهد إليه بهذا العمل لمشاهدته الوحي من أول نزوله إلى يوم انقطاعه فلم تغب عنه آية من آياته، واستنتج أن علياً بن أبي طالب لم ينصف في مسألة جمع القرآن وكتابته مثلما لم ينصف في أمر الخلافة[4].

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 166.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 248.

(3) راجع: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، النوع 18، في جمعه وترتيبه، ج 1، ص 164. محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 252.

(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 249. وقارن بما ورد من روايات تنسب عملية الجمع إلى علي وتقول إنه «لما توفي النبي أقسم على ألا يرتدي برداء =

أما عملية الجمع الثانية التي تمت في عهد عثمان، فقد حفّ بها في نظر أبي رية اختلاف الناس في القراءة وتفضيل قراءة على أخرى، فلما بلغ الأمر عثمان أرسل إلى حفصة بنت عمر يطلب منها المصحف الذي لديها لنسخه، ثم أمر عثمان زيد بن ثابت وعبد اللّه بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمان بن الحارث بن هشام فنسخوه في المصاحف في أواخر سنة 24هـ وأوائل سنة 25هـ[1]. وهنا يتوقف أبو رية أمام أخبار هذا الجمع وما فيها من تناقض ويتساءل حول المشاكل التالية:

- إذا أخذنا بالأخبار المشهورة التي رواها البخاري، فإن الدافع وراء عملية الجمع الأولى هو فزع عمر من مقتل الصحابة في واقعة اليمامة التي ذهب فيها مئات الصحابة[2]، مع ما يعنيه ذلك من أن هؤلاء الصحابة هم حملة القرآن، فإذا ماتوا أو قتلوا ضاع القرآن ونسي، فما هو موقفنا عند ذلك من الأخبار التي تذكر حرص النبي على كتابة كل ما ينزل عليه من القرآن بواسطة كتّاب أحصى التاريخ أسماءهم؟ وأين ذهبت هذه النسخة التي دونت في عصر النبي والتي لا يمتري فيها إنسان حسب المؤلف لأنها موافقة للآية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾؟[3]

- يتجاوز الاختلاف وجود نسخ عدة من المصحف نفسه إلى وجود مصاحف تقع بينها اختلافات في نصوص الآيات القرآنية، فقد نقل عن ابن مسعود أنه كان ينكر سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن ولا يكتبها في مصحفه، ونقل عن أبي أيضاً أنه كتب سورتين تسميان سورتيّ الخلع والحفد كان يقنت بهما[4].

= إلا لجمعة حتى جمع القرآن من مصحف ففعل». السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 1، ص 165.

(1) الجدير بالذكر أن مصحف حفصة هو واحد من أحد وعشرين مصحفاً كان متداولاً قبل قيام عثمان بعملية الجمع الثانية. ولم تستطع النسخ التي أعدتها لجنة في عهد عثمان أن تلغي النسخ الأخرى.

(2) يشكّ بلاشير في أن مقتل الصحابة هو الدافع الرئيسي وراء عملية الجمع الأولى لأنه لم يقتل من الصحابة يوم اليمامة إلا صحابيان. انظر: Blachère, *Introduction au Coran*, p. 33.

(3) **القرآن**، الحجر: 15/ 9.

(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 252-254. وانظر: =

- نقل عن زيد بن ثابت أنه في أثناء جمعه القرآن في المصحف في عهد أبي بكر وجد من سورة التوبة آيتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم يجدهما مع أحد غيره، ونقل عنه أيضاً قوله: «لما نسخنا المصحف في المصاحف فقدت آية من سورة الأحزاب كنت أسمع رسول اللّه (ﷺ) يقرؤها لم أجدها مع أحد إلا مع خزيمة الأنصاري الذي جعل رسول اللّه شهادته شهادة رجلين». وهنا يناقش أبو رية اختلاف مواقف المتكلّمين من هذا الأمر فيورد الرأي القائل إن هذه الآيات ثبتت بغير طريق التواتر والرأي الثاني القائل إن القرآن قد نقل على وجه يفيد العلم، وإفادة العلم قد تكون بغير طريق التواتر ثم يميل أبو رية إلى الموقف الثاني ذلك أنه لا يستبعد وجود آيات في القرآن قد جمعت على هذا النحو[1].

- تخبرنا الروايات أن عمر بن الخطاب قال وهو على المنبر: «إن اللّه بعث محمداً بالحقّ نبياً وأنزل عليه الكتاب فكان مما أنزل آية الرجم فقرأناها ووعيناها. رجم رسول اللّه (ﷺ) ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد آية الرجم في كتاب اللّه فيضل بترك فريضة أنزلها اللّه...»[2].

إن الغاية التي يعلنها أبو رية من إيراد هذه الاختلافات التي تفصح بإن القرآن قد يتضمن نقصاً وأن عملية جمعه لا تخلو من نقائص كأي عملية بشرية هي إظهار مدى ما يفعله اختلاف الروايات في القرآن وما يجنيه على النصوص المقدسة عند المسلمين، فرغم المكانة التي يحتلها القرآن في نفوس المؤمنين ورغم وثوق المسلمين من سلامة عملية الجمع التي ابتدأها أبو بكر وأكملها عثمان إلا أن هذه الأخبار التي يوردها محمود أبو رية والتي استقاها من السيوطي تجعل عدد من قام بعملية الجمع من الصحابة وأسماءهم مختلفاً فيها، وتثبت وجود قضايا شائكة يطرحها تداول النصّ القرآني في الحيّز الزماني لم يكن بمقدور رجل مثل أبي رية الجزم فيها وتحليلها تحليلاً علمياً يرقى إلى نقد جوهري لهذه الروايات المتعلقة

= السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 3، ص 74. وأيضاً: نولدكه، **تاريخ القرآن**، سبق ذكره، ص 210 وما بعدها.

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 256.

(2) المصدر نفسه، ص 257.

بالفترة التأسيسية فاكتفى بترك أمرها كي يتدبرها أولو الألباب[1].

أما تدوين الحديث النبوي فقد تطرق إليه أبو رية في مواطن عديدة من كتابه، فأشار إلى أن وظيفة الرسول هي تبيان القرآن وتفسيره بفعله وقوله ولكن أقواله هذه لم تحفظ بالكتابة كما حفظ القرآن لتظافر الأدلة النقلية الثابتة وتواتر العمل على عدم كتابة حديث الرسول في عهده كما كان يكتب القرآن ولعدم وجود كتبة للحديث يقيدونه عند تلفّظ الرسول به، ويعتمد أبو رية على روايات عديدة، شأنه في ذلك شأن محمد رشيد رضا[2]، استقاها من كتاب **جامع بيان العلم** لابن عبد البر وكتاب **تقييد العلم** للخطيب البغدادي تثبت نهي الرسول عن تدوين أحاديثه وكره الصحابة القيام بهذا العمل، وانتهى إلى اعتبار «أحاديث النهي أصح وأقوى، بله ما جرى عليه العمل في عهد الصحابة والتابعين»[3].

وجلي هنا أن غاية أبي رية من تأكيده على منع الرسول تدوين السنّة على عهده هي البرهنة على خطأ الرأي الزاعم أن السنّة حظيت بمكانة موازية للقرآن فيما يخص حفظها وتدوينها.

ويناقش أبو رية حجة القائلين إن نهي النبي عن كتابة حديثه كان لخوفه من اختلاط الحديث بالقرآن، فيرى أنها حجة واهية لا يقتنع بها عاقل ولا يقبلها محقق دارس إلا إذا عدّ الحديث من جنس القرآن في البلاغة، فبين القرآن والحديث فروق كبيرة يعرفها كل من له دراية بالبلاغة، بالإضافة إلى أن الصحابة كان بإمكانهم كتابة حديث الرسول بعد موته وتوزيع نسخ إلى الأمصار كما فعلوا بالقرآن فلا يختلط نصّ الحديث بالنصّ القرآني «ويظل أمرها (أي الرواية) على

---

(1) وعد أبو رية أثناء عرضه للمشاكل التي تثيرها عملية جمع القرآن بنشر بحث طويل أعده لكتاب خاص بالمباحث القرآنية. **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 259. ولكن يبدو أن ما لاقاه الكاتب من عنت وتهجم بعد نشر كتابه عن الحديث النبوي صرفه عن القيام بهذا العمل.

(2) حينما يعرض لأحاديث الإباحة والنهي يركز أبو رية على ما انتهى إليه محمد رشيد رضا في هذا الموضوع من نتائج وينقل عن رضا صفحتين من مقاله «الكتابة والتدوين في الإسلام». **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 49-50.

(3) المصدر نفسه، ص 46-47.

ذلك جيلاً بعد جيل فلا يعتريها التغيير (. . .) على أن السبب الذي يتشبثون به قد زال بعد أن كتب القرآن في عهد أبي بكر ووزعت نسخ منه إلى الأمصار»[1].

ينتقد أبو رية أيضاً الشيخ عبد الحليم محمود الذي ذهب إلى أن النبي نهى عن كتابة حديثه في العهد المكّي، فلما انتقل إلى المدينة أباح كتابته وكتبه أصحابه، وحجة هذا الشيخ «إن موضوع القرآن في هذه الفترة (أي الفترة المكّية) كان موضوعاً محدداً: لقد كان جملة من القضايا تتصل بالغيب (. . .) توحيداً ورسالة وبعثاً، وكان أسلوب القرآن واضحاً لا لبس فيه (. . .) من أجل ذلك نهى رسول اللّه (ﷺ) عن كتابة حديثه ولكن في فترة العهد المدني تغير الوضع (. . .) من أجل ذلك أباح الرسول (ﷺ) كتابته بعد أن كان نهى عنها وبدأ الصحابة رضوان اللّه عليهم يكتبون»[2].

ويعترض أبو رية على هذا المنحى في تأويل مسألة الكتابة ويعتبره «مجازفة خطيرة ينبذها العقل الصريح ويأباها النقل الصحيح»[3] لأنها تقضي حتماً بأن النبي لم يتلفّظ طوال العهد المكّي بما يستحق أن يكتب عنه، إضافة إلى ما يقتضيه هذا الرأي من التسليم بأن كل السُوَر التي نزلت في العهد المكّي لا تحتاج إلى بيان وإيضاح، ويعتبر هذا الإدعاء لا يثبته دليل ذلك أن الحديث الذي حمل نهي النبي عن كتابة غير القرآن قد رواه أبو سعيد الخدري عن النبي وهو أنصاري خزرجي وليس قرشياً مكّياً[4].

إن موقف أبي رية المؤكد على قطعية النصوص الواردة في شأن النهي عن الكتابة ينتهي إلى النتائج التالية:

أ- الحديث لم يدوّن في العصر الإسلامي الأول، وقد ذهب جلّ الصحابة إلى النهي عن كتابة الحديث حتى لا يكون الحديث ديناً عاماً كالقرآن، وتعاضد

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 51.

(2) عبد الحليم محمود، **السنة في مكانتها وتاريخها**، مذكور في كتاب أبي رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ط 3، مصر، د.ت، ص 18.

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 17.

(4) المصدر نفسه، ص 17.

النهي عن التدوين مع كراهة الرواية ذلك أن الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة يعلمون أنهم لا يستطيعون أداء كل ما سمعوه عن النبي على وجهه الصحيح لأن الذاكرة لا يمكن لها أن تضبط كل ما تسمع، وما تحفظه مما تسمعه لا يمكن أن يبقى على أصله وينتهي أبو رية إلى تحدي معارضيه أن يثبتوا «أن كتاباً واحداً من كتب الحديث كلها، ما سموه صحيحاً وما سموه سنناً، قد جاء عن طريق الكتابة عن النبي (ﷺ) أو عن صحابته في القرن الأول أو غيره من القرون»[1].

ب- يشكك فيما وقَر في أذهان الناس من أن الحديث وصل سالماً إلى عصر التدوين من خلال الحافظة القوية التي يتمتع بها رواة الحديث، ويرى خطأ الفكرة القائلة: «إن هؤلاء الرواة قد كانوا جميعاً صنفاً خاصاً من بني آدم في جودة الحفظ وكمال الضبط وقوة الذاكرة وإن أذهانهم قد فطرت على صورة خاصة غير ما فطرت عليه أذهان البشر جميعاً فكل ما يسمعونه ينقش على ألواحها فلا تفلت منه كلمة ولا يشذ عنه حرف»[2].

أما عبد الغني عبد الخالق فقد تطرق إلى قضية التدوين في كتابه **حجية السنّة** من وجهة نظر مغايرة، ذلك أنه حاول البرهنة على أن تدوين الحديث النبوي والكتابة عموماً لا أهمية لها في حجية السنّة وقد أسس موقفه على النقاط التالية:

أ- الحجية تحصل بعدالة حاملها، أي أن يحمل الخبر العدل الثقة حتى يوصله لمن هو مثله في هذه الصفة سواء أكان الحمل له عن طريق الحفظ للفظه أو الفهم لمعناه فهماً دقيقاً مع التعبير عن ذلك بلفظ واضح الدلالة، واعتبر عبد الخالق بالتالي أنه إذا انفردت الكتابة عن الحفظ والفهم وعدالة الحامل للمكتوب، فإننا لا نثق حينئذ بشيء من المكتوب[3].

ب- الكتابة ليست من لوازم الحجية ذلك أن صيانة السنّة غير متوقفة عليها ولا يمكن عدّها السبيل الوحيد، لذلك فالنبي لم يرسل مع كل سفير مكتوباً من

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 18. **وأضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 59-60.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 76-78.

(3) عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنّة**، سبق ذكره، ص 399.

القرآن يكفي لإقامة الحجة على جميع الأحكام التي ينقلها السفير، والأغلب فيما يفعله الرسول أن يكتب للسفير كتاباً يثبت به سفارته فحسب وبذلك تكون عدالة السفير وحفظه كافية لإقامة الحجة على المرسل إليهم[1].

ج- الصلاة لا يمكن الاهتداء إلى كيفية أدائها من القرآن ولم يثبت أن النبي أمر بكتابة كيفيتها التي شرحها بقوله وفعله ولو كانت الكتابة حجة لما جاز للنبي أن يترك هذا الأمر الخطير الذي لا يهتدي إليه المجتهدون بمحض عقولهم أو باجتهادهم في القرآن[2].

د- الكتابة لا تفيد القطع بل الظن، ذلك أن احتمال التغيير والخطأ باقٍ حتى وإن حصلت الكتابة من عدل وحمل إلينا المكتوب عدل مثله[3].

هـ- الكتابة دون الحفظ قوة، واستشهد المؤلف لإثبات هذا الأمر بموقف الأصوليين الذين إذا وجدوا حديثين متعارضين أحدهما مسموع والآخر مكتوب، فإنهم يرجحون الأول ويستند في هذا الموقف على ما نقله الآمدي من أن «رواية السماع أولى لبعدها عن تطرق التصحيف والغلط».

و- العرب أمة أمية لا تتقن الكتابة لذلك جاز تطرق الخطأ إلى كتابتها، وحتى إذا سلمت الكتابة، فإن القارئ لا يؤمن عليه اللبس والخطأ لعدم وضع قواعد النقط والشكل والتمييز بين الحروف المعجمة والمهملة في العصر الإسلامي الأول، فتميزت العرب تبعاً لذلك بقوة الحفظ وندر أن يقع منهم خطأ أو نسيان لشيء مما حفظوه بخلاف الأمم المتعلمة التي اعتمدت على الحفظ[4].

ز- ملكة الحفظ أقوى عند الصحابة «الذين قيضهم اللّه لحفظ الشرع وصيانته وحمله وتبليغه لمن بعدهم وملأ قلوبهم بالتقوى والإيمان والذين حصلت لهم بركة بصحبة رسول اللّه»، ويستشهد عبد الخالق بالأخبار الدالة على قوة الحفظ عند كثير من الصحابة والتابعين كابن عباس والشعبي والزهري وقتادة[5].

---

(1) عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنّة**، سبق ذكره، ص 400-401.
(2) المصدر نفسه، ص 402.
(3) المصدر نفسه، ص 402.
(4) المصدر نفسه، ص 403-404.
(5) المصدر نفسه، ص 404.

إن ما يلاحظ من خلال هذه الحجج المقدمة أن المؤلف يجعل من الحفظ وسيلة مأمونة لنقل النصوص المقدسة (القرآن والسنّة)، ذلك أن الحفظ حسب رأيه لا يكون إلا مع ألفهم وإدراك المعنى والتحقق منه حتى يستعان به على عدم نسيان اللفظ وحتى يؤمن من زواله من الذاكرة بخلاف الكتابة، فهي دون الحفظ في فهم المعنى قد تكون سبباً في ضياع الحديث لضياع المكتوب، ويستدل على قيمة الحفظ بالقرآن الذي حصل القطع بصحته بالتواتر اللفظي دون الكتابة، ويذهب عبد الخالق في الإقلال من شأن الكتابة والتدوين إلى حدّ الشك في أهمية تدوين القرآن، فيقول: «إن النسخة أو النسخ (يقصد نسخ القرآن) التي سطرها كتاب الوحي ليست بأيدينا ولو فرضنا إنها بأيدينا فمن أين نقطع أن هذا الخطّ هو خطّ كتاب الوحي ومن أين نقطع أنه لم يحصل فيه تبديل أو زيادة أو نقص؟»[1]. وجلي هنا أن المؤلف يطعن في إحدى المسلّمات التي ترسخت في الضمير الإسلامي وهي أن صحة النصّ القرآني تكمن في حرص النبي على المحافظة عليه باتخاذ كتبة للوحي يدونونه.

ومن جانب آخر فإن المؤلف، في سبيل البرهنة على عدم ضرورة الكتابة في حجية نقل الخبر إلى المسلمين، يجادل معارضيه فيقارن بين التوراة التي أنزلها اللّه مكتوبة والقرآن الذي لم ينزل من السماء مكتوباً، «وكما أغنت العصمة عن نزوله مكتوباً تغنينا عدالة الراوي عن كتابة ما هو حجة قرآناً وسنّة»[2]، ذلك أن ناقلي هذه الحجة إذا بلغ عددهم حدّ التواتر أفاد نقلهم اليقين كالعصمة. ولكن إذا كان أمر النبي بكتابة القرآن ليس منشؤه حجته ولا كون الكتابة مفيدة للقطع فما هو دور الكتابة؟

يجيب المؤلف عن هذا السؤال فيرى أن أمر الرسول بكتابة القرآن تتمثل حكمته في بيان ترتيب الآيات ووضعها بعضها بجانب بعض، ولما لم تكن السنّة مماثلة للقرآن فلا ترتيب بين الأحاديث وليست بمعجزة ولا يتعبد اللّه بتلاوة لفظها جاز تغيير لفظ الحديث النبوي ما دامت المحافظة على المعنى متحققة[3].

---

(1) عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنّة**، سبق ذكره، ص 407-408.

(2) المصدر نفسه، ص 408.

(3) المصدر نفسه، ص 422.

وفي سبيل تأكيد دور الذاكرة في المحافظة على السنّة يردّ عبد الخالق النهي عن كتابة السنّة إلى الخوف من اتكال الصحابة على الكتابة وإهمال الحفظ الذي هو طبيعتهم وسجيتهم وما يستتبع ذلك من ضياع العلم وذهاب الفهم، ولكن المؤلف بعد أن أكد على دور الذاكرة وحاول البرهنة على سلامة هذه الوسيلة وقدرتها على حفظ النصّ الديني يستدرك ويحاول إثبات إذن النبي بكتابة السنّة، فيعتمد كسائر الدارسين على الأخبار التي أوردها ابن عبد البر، ويتناقض عبد الخالق عند سعيه إلى الجمع بين أحاديث النهي وأحاديث الإذن فيرى أن النهي كان خاصاً بوقت نزول القرآن خشية التباس القرآن بالسنّة وأن الإذن خاص بمن خيف نسيانه ولم يوثق في حفظه. والواضح هنا أن المؤلف يتراجع فيشكّ في دور الذاكرة في التمييز بين القرآن والحديث وفي استيعاب كل هذه المدونة الحديثية، فينساق من جديد في إثبات أهمية التدوين وحثّ الصحابة على القيام بهذا الأمر «ذلك أن أكثرهم يبيح الكتابة ويحتفظ بالمكتوب منها والبعض يكتب بالفعل»[1]. ويزداد تناقض عبد الخالق حين يعلل نهي الصحابة عن التدوين بعدم إطّلاعهم على إذن الرسول فاعتقدوا استمرار حكم النهي وعدم نسخه بعدما أكد سابقاً عصمة الصحابة في نقل الوديعة الأولى وعدم جواز السهو والنسيان عليهم.

ويزداد الأمر طرافة في موقف هذا الأصولي الأزهري حينما تجابهه أخبار إحراق كل من الخليفة الأول والخليفة الثاني لما وجدوه مكتوباً، فيرجِع إحراقهم الصحف المكتوبة إلى عدم قدرتهم على جمع كل السنّة في كتاب واحد، «فلما رأوا إنهم غير قادرين على هذا امتنعوا عن التدوين وأحرقوا ما دونوه مخافة أن يعتقد من بعدهم أنهم بذلوا كل الجهد وأمكنهم استيعاب كل السنّة كما فعلوا في القرآن»[2].

في السياق نفسه كذلك ينفي مصطفى السباعي أن تكون حجية السنّة مقتصرة على الكتابة لأن الحجية تثبت في رأيه بأشياء كثيرة منها التواتر ومنها نقل العدول الثقات ومنها الكتابة وليس النقل بطريق الحفظ بأقل صحة وضبطاً من الكتابة[3].

---

(1) عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنّة**، سبق ذكره، ص 447.
(2) المصدر نفسه ، ص 457.
(3) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 159.

أما سبب عدم تدوين السنّة في عهد الرسول، فيرى السباعي أن الرسول عاش ثلاثاً وعشرين سنة بين أصحابه وكان تدوين أقواله وأعماله تدويناً محفوظاً في الصحف والرقاع من الصعوبة بمكان لما يحتاج ذلك إلى تفرغ أناس كثيرين من الصحابة، بالإضافة إلى أن تدوين السنّة في ذلك العهد يقتضي انكباب الصحابة على حفظها مع حفظ القرآن وهو أمر غير ممكن التحقيق[1].

وحينما تجابهه أخبار نهي النبي صحابته عن تدوين الحديث يردّ هذا الأمر إلى الخوف من اختلاط بعض أقوال النبي بالقرآن ولا يرى في هذه الأخبار تعارضاً، «فالنهي هو نهي عن التدوين الرسمي كما يدوّن القرآن وأما الإذن فهو سماح بتدوين نصوص من السنّة لظروف أو ملابسات أو سماح لبعض الصحابة الذين يكتبون السنّة لأنفسهم»[2].

وتتأكد إباحة الكتابة في رأيه بسماح الرسول لعبد اللّه بن عمرو بن العاص بكتابة صحيفته واستمرار هذا الصحابي في الكتابة حتى وفاة الرسول، وكذلك ما جاء في **صحيح البخاري** عن ابن عباس إنه لما اشتد الوجع بالنبي قبيل موته، قال: «ائتوني أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده»[3] ولكن عمر حال دون ذلك بحجة أن النبي قد غلبه الوجع. وهذا ما يؤيد حسب رأيه أن آخر الأمرين هو الإذن لا كما ذهب إليه محمد رشيد رضا من أن الإذن وقع أولاً ثم نسخ بالنهي[4].

ويتفق الشيخ محمد أبو زهو مع السباعي حول ترجيح أحاديث إباحة الكتابة ويرى أن النهي كان خاصاً بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره وأن الإذن بالكتابة كان في غير ذلك الوقت وأن النهي كان عن كتابة الأحاديث مع القرآن في صحيفة واحدة بالإضافة إلى خوف الرسول من الاتكال على الكتابة وإهمال الحفظ، ثم يعرّج على حديث أبي سعيد الخدري الذي دعّمه ووثقه محمد رشيد

---

(1) السباعي، حجية السنة، ص 58-59.

(2) السباعي، المصدر نفسه، ص 60.

(3) رواه البخاري ومسلم وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 5، سبق ذكره، ص 533).

(4) السباعي، المصدر نفسه، ص 61.

رضا وأخذ به فيرى أنه موقوف على أبي سعيد وليس من كلام الرسول، وحتى إذا ذهبنا إلى أن هذا الحديث مرفوع إلى النبي «فالذي نميل إليه ونستظهره هو أن آخر الأمرين من رسول اللّه (ﷺ) هو الإذن بكتابة الحديث (. . .) ولم يلتحق الرسول بالرفيق الأعلى إلا وكتابة الحديث مأذون فيها»[1].

يؤكد صبحي الصالح من جهته أن الصحابة كانوا من تلقاء أنفسهم منصرفين إلى تلقي القرآن وكتابته، وكان هذا العمل يستغرق جلّ أوقاتهم كما يملك عليهم مشاعرهم، وحديث الرسول حينئذ أكثر من أن يحصره فلم يقدر الكتبة على متابعة الرسول وكتابة جميع ما يقوله أو يعمله أو يقرّ الناس عليه فيكون «الأقرب إلى المنطق والصواب أن أفراداً منهم وجدوا من البواعث النفسية ما حملهم على العناية بكتابة أكثر ما سمعوه - وربما كان كل ما سمعوه - وأقرهم على ذلك رسول اللّه (ﷺ) حين أمن التباس السنّة بالقرآن على حين كتب أفراد آخرون أشياء قليلة، وظلّ سائرهم بين قارئ كاتب لكنه مشغول بالقرآن (. . .) وبين أمي يحفظ القرآن والحديث ما تيسر له في صدره وهو ما كان عليه أكثر الصحابة منذ بدء الإسلام»[2].

وتصبح من هذا المنظور أحاديث النهي عن الكتابة وإباحته في نظره توجيهاً متدرجاً من الرسول مع الأحداث المتعاقبة على المجتمع الإسلامي وهو تدرج روعي فيه نزول أكثر الوحي فأمن تبعاً لذلك من اختلاطه بسواه فيكون نسخ أحاديث الإذن بالكتابة لأحاديث النهي عنها صورة لهذا التدرج في أوامر الرسول التي يخيل إلى الباحث أنها متضاربة مع أن التوفيق بينها سهل وميسر، والعبرة بما انتهى إليه الموضوع آخر الأمر واستقرت عليه الأمة وهو اتفاق الكلمة بعد العصر الإسلامي الأول على جواز كتابة الأحاديث[3].

يستعرض أيضاً عجاج الخطيب هذه الأخبار ويحاول التوفيق بينها شأنه في ذلك شأن بقية المؤلّفين المحافظين، فالنهي في نظره كان في حقّ من وثق بحفظه

(1) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 124-125.
(2) صبحي صالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 18-19.
(3) المصدر نفسه، ص 22-23.

وخيف اتكاله على الكتابة، والإذن في حقّ من لا يوثق بحفظه كأبي شاه، أما الإباحة فخصّ الرسول بها من كان كاتباً مجيداً لا يخطئ في كتابته ولا يخشى عليه الغلط كعبد اللّه بن عمرو بن العاص[1].

وتابع الخطيب في هذا الموقف كل من أكرم ضياء العمري[2] والبهنساوي[3] وعبد المطلب[4].

أما نور الدين عتر فإنه يحلل مواقف العلماء مثل المنذري وابن حجر الذين قالوا بوقوع النسخ في النهي عن الكتابة، ويذهب إلى أن القول بالنسخ لا يحل الأشكال في هذه المسألة لإنه لو نسخ النهي عن الكتابة نسخاً عاماً لما بقي الامتناع عن الكتابة في صفوف الصحابة بعد وفاة النبي، ويقدم عتر أسباباً أخرى لهذا النهي، ذلك أن الكتابة في نظره لا ينهي عنها لذاتها لإنها ليست من القضايا التعبدية التي لا مجال للنظر فيها ولإنها لو كانت محظورة لذاتها لما أمكن صدور الإذن لأحد من الناس بها وينتهي إلى أن العلة وراء هذا النهي هي الخوف من الانكباب على درس غير القرآن، وللبرهنة على ذلك يشير المؤلف إلى بعض من يتصدر للحديث في العصر الحاضر تُعرض له الآية فلا يعرفها[5].

وهكذا يصل عتر إلى النتيجة نفسها التي أكد عليها غيره من الباحثين وهي التأكيد على خوف الرسول والصحابة من بعده من إهمال النصّ القرآني واتخاذ نصّ موازٍ له قد ينال من مركزيته في نفوس المؤمنين.

---

(1) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 302-303.

(2) أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 226-227.

(3) سالم البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، ط 3، مصر - الكويت، 1989، ص 52-54.

(4) يفسح فوزي عبد المطلب مكاناً رحباً لهذه الأخبار في كتابه **توثيق السنة** وينتهي إلى اعتبار أحاديث النهي على قلتها لا تسلم من الطعن والشكّ في صدورها عن الرسول لضعف الإسناد وأن الاتجاه العام كان متجهاً إلى الكتابة، بل حتى قصة ابن مسعود وأبي موسى اللذين اكتشفا أن تلاميذهما يدونون فمحوا ما اكتشفاه فإن المحو لم يمس إلا ما اكتشفاه بمحض الصدفة. انظر كتابه: **توثيق السنّة في القرآن الثاني للهجرة، أسسه واتجاهاته**، سبق ذكره، ص 45-50.

(5) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 41-43.

إن ما نخرج به من تحليل جملة المواقف المناصرة لإثبات إذن النبي بكتابة الحديث أنها تقوم على الحجج التالية:

1- التأكيد على قيمة الذاكرة التي يتمتع بها رواة الحديث وتمجيد «تلك الحوافظ التي وهبها اللّه لحملة الشريعة الإسلامية ورواة الحديث من الصحابة والتابعين وأتباعهم»[1]، فتواتر ذكر ما اشتهر به بعض الصحابة من قوة الذاكرة كابن عباس الذي حفظ قصيدة عدّتها ثمانون بيتاً من سمعة واحدة، وزيد بن ثابت الذي حفظ معظم القرآن قبل بلوغه وتعلم لغة اليهود في سبعة عشر يوماً، وابن شهاب الزهري الذي كان يقول: «إني لأمر بالبقيع فأسدّ آذاني مخافة أن يدخل فيها شيء من الخنا فواللّه ما دخل أذني شيء قط فنسيته» والذي أملى أربعمئة حديث من ذاكرته ثم أعادها فلم يغادر حرفاً[2]، ووقع تبعاً لذلك إعلاء شأن الحفظ في ظلّ ثقافة شفوية بالأساس كانت تذم فيها الكتابة ويفضل الحفظ عليها وتنشد القصائد في شرف الحفظ وفضله وتخفى فيها معرفة الكتابة، حتى إذا كشف أمر العارف بالكتابة قال: «أكتم علي فإنه عندنا عيب»[3]، وأصبح من البديهي القول إن العرب مطبوعون على الحفظ لأميتهم وإن ملكة الحفظ متى استعملت قويت ولذا كان العرب من أحفظ الأمم التي عرفها التاريخ إلى يومنا هذا[4].

2- فضِّل الحفظ على الكتابة في العصر الإسلامي الأول ذلك أن الخطّ العربي كان قبل الإسلام خالياً من الحركات والنقط، ولم يحدث نقط الحروف العربية إلا عند وقوع العرب في التصحيف، وقد استمر هذا الأمر بعد الإسلام، ذلك أن الرسائل النبوية التي عثر عليها كانت غير منقوطة ومصحف عثمان كان غير منقوط أيضاً[5]، ولم يقبل العرب على القيام بهذه العملية إلا بعد اختلاطهم بالعجم وبداية فساد العربية الفصحى فاحتاجوا إلى ضبط الخطّ والكتابة ليسهل

(1) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 259.

(2) رفيق العظم، مجلة **المنار**، م 10، ص 743-752.

(3) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 296.

(4) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 120. مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 158.

(5) محمود شيت خطاب، «السفارات والرسائل النبوية»، سبق ذكره، ص 45-48.

تعلمها على غير العرب، فكان النقط والشكل ابتكاراً دخل على الخطّ العربي لسدّ حاجة اقتضتها الضرورة، وإذا اعتبرنا أن الرواية الشفوية كانت وسيلة لضبط بعض النصوص وحفظ سلامة نطقها بسبب ما يقع من تصحيف وتحريف سواء في الحركات أو الحروف، كان من الممكن إدراك سبب النهي عن الكتابة وتفضيل الخطّ عليها وهو ما يعني أن الكتابة لم تكن تتمتع قبل عصر التدوين بمصداقية ووثوق تام، لذلك لم يكن القرّاء يكتفون بكتابة القرآن في المصاحف، بل كانوا يحرصون شديد الحرص على حفظه واستظهاره[1].

3- الرغبة في المحافظة على محورية النصّ القرآني وهو ميسم تميز به الإسلام خلافاً لبقية الديانات الكتابية الأخرى، فالمشنا والتلمود عند اليهود مثلاً ينازعان التوراة مكانتها الأولى في الديانة اليهودية[2]، لذلك تتعدد الروايات التي تذكر خوف المسلمين من أن يصيبهم ما أصاب أهل الكتاب من ضياع كتابهم المقدس وتشير إلى أمر الخليفة عمر بعدم تبويئ كتاب آخر منزلة موازية للقرآن وإحراقه الصحف، قائلاً: «مشناة كمشناة أهل الكتاب»، مضيفاً: «لا كتاب مع كتاب اللّه»، وكذلك إنكار بعض الصحابة من أمثال عبد اللّه بن مسعود لتقييد الحديث وأمر الناس: «إن هذه القلوب أوعية فاشغلوها بالقرآن»، بل نجد الأمر تجاوز النهي عن الكتابة إلى العمل على محو الصحف التي عثر عليها مكتوبة وإحراقها[3].

نستخلص إذن أن مواقف المعاصرين من هذه الأخبار المتضاربة ذهبت في اتجاهين:

- **اتجاه أول** عبّر عنه كل من توفيق صدقي ومحمد رشيد رضا وأحمد أمين ومحمود أبو رية، ومجمل رأيهم في هذه القضية أن أصح الأخبار عن الرسول والخلفاء والصحابة تلك التي تنهى عن تدوين الحديث النبوي وأن أخبار النهي عن

---

(1) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، سبق ذكره، ص 123-124.

(2) عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني «الإتقان في علوم القرآن» أنموذجاً... ضمن كتاب **في قراءة النص الديني**، ط 1، تونس، 1989، ص 11-12.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 24.

الكتابة تتصل بأخبار أخرى تنهى عن التحديث عن الرسول وهو ما يفسر في نظرهم عدم عناية المسلمين بالحديث وعدم تنزليه منزلة مماثلة للقرآن.

- أما **الاتجاه الثاني** فقد اتخذ فيه ترجيح أحاديث إباحة الكتابة صبغة دفاعية عمل أصحابها على تفنيد آراء معارضيهم وتجميع الحجج المؤكدة على أن الكتابة قد تمت في فترة مبكرة وإن اقتضى الأمر تأويل بعض الأخبار وتطويعها كي يستقيم هذا الفهم لعملية التدوين، وهذا الطابع الدفاعي هو الذي سيحملهم على التأكيد على وجود صحف عديدة سجلها أصحابها في عهد النبي أو في فترة لاحقة إثر وفاته بعد أن أذن النبي بالكتابة لكل من رغب فيها وقدر عليها، هذه الصحف تقدم على أنها حجة قاطعة تثبت نشوء التدوين في عهد النبي واستمراره بعد وفاته دون انقطاع.

3- صحف الحديث:

أ- يروي الترمذي أن سعد بن عبادة الأنصاري كان يملك صحيفة[1] جمع فيها طائفة من أحاديث الرسول وكان ابن هذا الصحابي يروي من هذه الصحفية، ويذكر البخاري أن هذه الصحيفة كانت نسخة من صحيفة عبد اللّه بن أبي أوفى الذي كان يكتب بيده[2] غير أنه لم يعثر من هذه الصحيفة إلا على حديث واحد[3].

ب- صحيفة جابر بن عبد اللّه (ت 78هـ) ويروي مسلم أنها في مناسك الحج وتضم هذه الصحيفة الخطبة التي ألقاها النبي في حجة الوداع، وقد كان قتادة بن

---

(1) يعني لفظ الصحيفة مجموعة الأحاديث المنقولة عن النبي المدونة والمحفوظة عند صاحبها. وتستعمل عادة ألفاظ متشابهة للدلالة على هذه المجموعات مثل صحيفة، نسخة، كتاب، جزء لكن قد تخصص المجموعة باسم الصحيفة إذا كانت تضم عدداً محدوداً من الأحاديث. انظر :
Jamilah Shaukat, "Classification of Hadith Literature", in *Islamic Studies*, vol. 24, n° 3, 1985, pp. 357-358.

(2) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 24.

(3) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 46.

دعامة السدوسي (ت 118هـ) يكبّر من قيمتها ويقول: «لأنا بصحيفة جابر أحفظ مني من سورة البقرة»[1]، ويذهب صبحي الصالح إلى أن أحاديث جابر التي رواها وهب بن منبه (ت 114هـ) إملاء يحتمل أن تكون منقولة من صحيفة جابر[2]، غير أن خبر هذه الصحيفة التي تضم الخطبة التي ألقاها الرسول بمحضر عدد من الصحابة يقارب مئة وخمسين ألفاً لم تحفظ بألفاظها ومعانيها كما نطق بها النبي ولم يحرص الصحابة على تدوينها فتركت لذاكرة الرواة تعبث بها[3].

ج- صحيفة أمر النبي بكتابتها في السنة الأولى للهجرة[4]، وتضم حقوق المهاجرين والأنصار واليهود وعرب المدينة، وهي في رأي صبحي الصالح أشبه شيء بدستور الدولة الناشئة آنذاك في المدينة، وما يؤكد أن هذه الصحيفة نقلت كتابة أن لفظ الكتابة صريح في مطلعها، وقد بلغ من شهرة أمرها أن أصبحت تقرن وحدها بالقرآن لتواترها وكثرة ما تتضمنه من الأحكام، ويرجّح صبحي الصالح أن علياً بن أبي طالب لم يكن يقصد سواها حين سُئل: هل عندكم كتاب؟ فأجاب: لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم وما في هذه الصحيفة، قيل له: ما في هذه

---

(1) رفعت فوزي عبد المطلب، **توثيق السنّة في القرن الثاني للهجرة**، سبق ذكره، ص 52.

(2) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 26.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 107.

(4) جمع رسائل النبي ونشرها محمد حميد الله وترجمها إلى الفرنسية وقد حاول صاحبها أن يثبت أن الرواية الشفوية لم تكن وحدها التي اعتمد عليها في أوائل الإسلام، فالنبي قد كتب جميع المحالفات والمعاهدات مع القبائل والملوك لكنه لم يصل إلينا إلا أصل اثنين أو ثلاث من تلك **الوثائق**، من بينها كتاب النبي إلى المقوقس وكتابه إلى النجاشي. أما مصادر هذه الوثائق **فهي طبقات** ابن سعد، والجدير بالذكر أن مؤلف **الطبقات** اجتهد في جمع مواد كثيرة لكنه لم يعتنِ بالنقد والتنقيح، ويعترف حميد الله أن بعض هذه الوثائق تتضمن زيادات على النصّ الأصلي لا تخفى على الباحث وإن كان يصعب على حدّ رأيه معرفة الملحق من الملحق به، وهو ما يدعو إلى الجزم أن بعض هذه الوثائق لم يسلم من الوضع. انظر: محمد حميد الله، **الوثائق السياسية في العهد النبوي**، ط 3، بيروت، 1969، ص 10-15. من الملاحظ أيضاً أن هذه الوثائق عدّت مرجعاً وحجة على وجود كتابة مبكرة في الإسلام لذلك تواتر الاستشهاد بها. راجع على سبيل المثال: نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 47. سالم البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، سبق ذكره، ص 58-60.

الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر[1].

أما أبو رية فقد توقف في خبر هذه الصحيفة التي رواها أحمد والشيخان وأصحاب السنن بألفاظ مختلفة وأورد الروايات المختلفة لحديث علي ثم استنتج أن هذه الصحيفة المنسوبة إلى علي وما فيها من روايات مختلفة في كتب الحديث لا تجعل الباحث مطمئناً لما جاء فيها، ذلك أن علياً إذا أراد أن يكتب عن الرسول ما يراه نافعاً للدين فلا تكفيه هذه الصحيفة التي كان يضعها في قراب سيفه وإنما كان يكتب آلاف الأحاديث في جميع ما يهم المسلمين[2].

د- صحيفة عبد اللّه بن عمرو بن العاص: وصفت هذه الصحيفة بالصادقة واشتملت على ألف حديث، وقد نقل البعض من أحاديثها أحمد بن حنبل في مسنده.

يصفها صبحي الصالح بإنها «أصدق وثيقة تاريخية تثبت كتابة الحديث في عهد الرسول»[3]، وقد قال أبو هريرة في شأن راويها: «ما من أصحاب رسول اللّه (ﷺ) أحد أكثر حديثاً عنه مني إلا ما كان من عبد اللّه بن عمرو فإنه كان يكتب وكنت لا أكتب». حفظ هذه الصحيفة أهل عبد اللّه بعده وكان حفيده عمرو بن شعيب يحدّث منها[4].

هذه الصحيفة وجه إليها الطعن من وجهين:

الوجه الأول أنها لا تضم أحاديث للنبي، بل هي كتابات ظفر بها هذا الصحابي من أهل الكتاب وادّعى سماعها من الرسول وكتابتها عنه وقد عدّه أبو رية

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 29-30. نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 46.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 94-96. ويلاحظ هنا أن موقف أبي رية شبيه بموقف محمد رشيد رضا الذي ذهب في شأن هذه الصفحة إلى أن موضوعها خاص وليست أحاديث.

(3) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 28.

(4) المصدر نفسه، ص 28. محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 349. نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 44. أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 230-231.

أحد تلاميذ كعب الأحبار ذلك اليهودي الذي أسلم ودسّ على المسلمين كثيراً من الإسرائيليات[1].

أما **الوجه الثاني** فيخص كيفية انتقال هذه الصحيفة التي رواها حفيده عمرو بن شعيب، فقد تردد العلماء في الأخذ بأحاديثه، وضعّفها محمد رشيد رضا مستنداً إلى قول أحمد ابن حنبل في صاحبها: «عمرو بن شعيب (. . .) له أشياء مناكير وإنما نكتب حديثه لنعتبر به فأما أن يكون حجة فلا»، وقول أبي داود «ليس حجة ولا نصف حجة»[2]، والموقف نفسه وقفه أبو رية حينما ذكر رأي الضبي فيها: «ما يسرني أن صحيفة عبد اللّه بن عمرو عندي بتمرتين أو بفلسين»[3]. بيد أن الحط من شأن هذه الصحيفة وعدم الأخذ بها قد يعود إلى أن عمرو بن شعيب كان يروي هذه الصحيفة بواسطة الوجادة وهي إحدى طرق التحمل في الحديث التي عارضها بعض العلماء.

هـ- صحيفة أبي هريرة لهمام بن منبه (ت 151هـ): هذه الصحيفة جمعها أبو هريرة ورواها عنه تلميذه همام بن منبه وهي في الحقيقة صحيفة أبي هريرة[4].

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 164. واعتبر في موطن آخر أنها لا تضم سوى أدعية. انظر: **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 50. والملاحظ أن هذا الموقف الذي اتخذه أبو رية من هذه الصحيفة مطابق لموقف علماء الشيعة منها. راجع مثلاً موقف هاشم معروف الحسني، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، بيروت، د. ت، الذي يرى أن هذه الصحيفة استولى عليها المسلمون في معركة اليرموك وأخذها عبد اللّه بن عمرو وطفق يحدّث منها ويدّعي أنها من أحاديث الرسول، ص 21.
راجع أيضاً موقف عجاج الخطيب المنتقد لأبي رية والمدافع عن هذه الصحيفة. **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 351.

(2) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 10، ص 765.

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 129.

(4) عثر على هذه الصحيفة الباحث محمد حميد اللّه في مخطوطتين، **الأولى في دمشق والثانية** في برلين، وحققها ونشرها سنة 1953 في مجلة **المجمع العلمي** بدمشق (م 28-29)، ثم أعاد تحقيقها ونشرها رفعت فوزي عبد المطلب، ط 1، مصر، 1985، بمقارنة ما نشره حميد اللّه مع مخطوطة أخرى توجد في دار الكتب المصرية وحاول تصحيح «ما توهمه» حميد اللّه من وجود انقطاع في سند الصحيفة بين محمد بن الحسين القطان الذي توفي سنة =

ويذكر صبحي الصالح أن هذه الصحيفة لا يمكن عدّها فيما كتب في العهد النبوي لأن هماماً ولد قبل سنة 40هـ وتوفي شيخه أبو هريرة سنة 58هـ، فلا بدّ أن يكون تدوينه لهذه الصحيفة قبل وفاة شيخه لأنها «سماعه» منه، وهي «نتيجة علمية باهرة»، على حدّ رأي هذا المؤلف، تقطع بتدوين الحديث في عصر مبكر وتصحح الخطأ الشائع القائل إن الحديث لم يدوّن إلا في أوائل القرن الثاني للهجرة.

يؤكد عديد الباحثين على أن هذه الصحيفة وصلت إلينا سالمة كما رواها أبو هريرة ودونها عنه همام وخصوصاً قد ضمّ مسند أحمد بن حنبل أحاديثها (139 حديثاً)[1]، فكانت جديرة باسم الصحيفة الصحيحة تشبيهاً لها بالصحيفة الصادقة[2]. غير أن ما يلفت الانتباه في أمر هذه الصحيفة أن الباحثين الذين تحدثوا عنها واستشهدوا بها ووثقوا في صحتها يتغاضون عن مدى الوثوق في رواتها، ذلك أن صلة أبي هريرة بهمام بن منبه وبأخيه وهب بن منبه (ت 110هـ)[3] يمكن أن تثير في ذهن الباحث تساؤلات عن مدى صحة هذه الصحيفة. لقد كان التأثير قائماً بين الأخوين همام ووهب اللذين ينتميان إلى عائلة فارسية الأصل قدمت من اليمن وأخذت عن اليهود أخبارهم وكتبهم وحفظت النصرانية، وتروي كتب التاريخ أن وهباً كان يقول: «قرأت اثنين وتسعين كتاباً كلها وحي من السماء»[4] وأن هماماً ناقل صحيفة أبي هريرة هو الذي كان يشتري الكتب لأخيه وهب، وكان يخرج إلى الناس الكتب والكراريس فيملي عليهم منها الأحاديث، وهذا الأمر يجعل مرويات الصحيفة غير نائية عن تسرب بعض العقائد اليهودية إليها[5].

= 302هـ ما يجعل لقاءهما مستحيلاً. رفعت فوزي عبد المطلب، **صحيفة همام بن منبه**، سبق ذكره، ص 11.

(1) المرجع نفسه، ص 15.

(2) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 32. محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 356.

(3) سنفصّل القول في دور هذا الراوي في تسريب الإسرائيليات إلى الحديث النبوي في فصل لاحق.

(4) حسين نصار، **نشأة التدوين التاريخي عند العرب**، سبق ذكره، ص 37-44.

(5) انظر المقال: Alfred de Prémare, « "Comme il est écrit" : L'histoire d'un texte », in *Studia Islamica*, LXX, 1989, pp. 27-56.

=

إن هذه الصحف تطرح على الباحث دون شكّ مسألة مدى موثوقية النصوص العربية المبكرة التي يفترض أنها ترجع إلى القرن الأول لأن معظمها وصلنا من صورها، أي من خلال ما نقله العلماء في مصنفاتهم ومسانيدهم كما هو الحال بالنسبة إلى صحيفة همام التي نقلها ابن حنبل في مسنده، بل إن صحف أخرى لم يثبت منها سوى خبرها في كتب التاريخ.

من الضروري أيضاً عندما نبحث في قضية موثوقية هذه النصوص الحديثية ومدى إسهام الكتابة في نقلها وصولاً إلى عملية التدوين الشامل لها أن نتطرق إلى عمل أنجزه فؤاد سيزكين (Fuat Sezgin)، فهذا الباحث التركي قد خصص جزءاً من مؤلفه الضخم **تاريخ التراث العربي** للحديث النبوي[1].

لقد رام سيزكين تقديم فهم دقيق لطبيعة المكتبة العربية في نشأتها وازدهارها انطلاقاً من تقديم تصور ضاف لخصائص الرواية العربية، فتوخى تقسيم حركة التأليف إلى ثلاث مراحل:

أ- **كتابة الحديث**: وقد سجلت الأحاديث في هذه المرحلة في كراريس صغيرة يسمّى الواحد منها صحيفة أو جزءاً، وتمت هذه المرحلة في عهد الصحابة وأوائل التابعين[2].

= وقد نظر هذا الباحث في أصل حديث قدسي تضمنته هذه الصحيفة نقله أبو هريرة، وفيه يقول الرسول: «قال اللّه: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». واستخلص دي بريمار (de Prémare) وجود تطابق بين نصّ هذا الحديث ونصّ ورد في العهد الجديد.

(1) فؤاد سيزكين هو من أبرز الباحثين الأتراك المهتمين بالدراسات العربية الإسلامية ومن تلاميذ المستشرق ريتر (Ritter)، وقد رام سيزكين جمع أخبار التراث في مناهج شبيهة بمناهج بروكلمان (Brockelmann) بالاستناد أساساً إلى المخطوطات التي لم يطلع عليها بروكلمان. وقد بدأ الكتاب يصدر سنة 1967 بالألمانية وصدر منه إلى الآن تسع مجلدات تغطي التاريخ العربي الإسلامي إلى سنة 400هـ، شرع في ترجمته إلى العربية كل من فهمي أبو الفضل ومحمود فهمي حجازي وصدرت طبعته الأولى في مصر سنة 1971 ثم أعيد طبعه ثانية في جامعة الإمام محمد بن مسعود بالسعودية سنة 1983، ونحيل في هذا الفصل المتعلق بالتدوين على الطبعة الأولى وفي غيره من فصول دراستنا على الطبعة الثانية.

(2) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 227.

ب- **تدوين الحديث**: وقد وقع ضمّ التسجيلات المتفرقة في هذه المرحلة، وتمّ هذا الأمر في الربع الأخير من القرن الأول للهجرة والربع الأول من القرن الثاني[1].

ت- **تصنيف الحديث**: رتبت الأحاديث في هذه المرحلة وفق مضمونها في فصول أو أبواب، وبدأ هذا الأمر مع الربع الثاني من القرن الثاني[2].

فيما يتعلق بالمرحلة الأولى، أي كتابة الحديث، فإن خصوصية طرح فؤاد سيزكين تكمن في بحث الرواية الإسلامية من خلال أحد جوانب علم الحديث وهو تحمل العلم أو تلقي العلم، وهو على حدّ تعبيره «سمة تنفرد بها الحضارة الإسلامية ولا نعرف لها في الحضارات الأخرى شبيهاً»[3]. وانطلاقاً من الأنواع الثمانية لتحمل العلم وهي **السماع**[4] **والقراءة**[5] **والإجازة**[6]

---

(1) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 227.

(2) المرجع نفسه، ص 227.

(3) المرجع نفسه، ص 230.

(4) السماع: أن يسمع التلميذ المرويات التي يلقيها الشيخ سواء من حافظته أو يقرأها من كتابه. وهذا القسم أرفع الأقسام عند المحدّثين. ويقدّم لهذا النوع بعبارات مثل «سمعت» «حدّثني وحدّثنا» وهناك مفاضلة في هذه الألفاظ من ذلك تفضيل «حدثني» على «سمعت» لأنه ليس في «سمعت» دلالة على أن الشيخ أخبره بالحديث وخاطبه به. انظر: الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 132-133. فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 230.

(5) القراءة على الشيخ وأكثر المحدّثين يسمونها عرضاً من حيث أن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرؤه كما يعرض القرآن على المقرئ والشيخ منصت يقارن ما يلقى بما في نسخته أو بما وعته حافظته. ويقدّم لهذا النوع بعبارات «أخبرني» «قرأت على» ورجح بعض العلماء مثل أبي حنيفة القراءة على الشيخ على السماع من لفظه لكن ابن الصلاح يرجح السماع على القراءة. الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 137-150. فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 230.

(6) الإجازة: وذلك بأن يعطي الشيخ أو الراوي إجازة أو تصريحاً لآخر بأن يروي عنه نصاً أو أكثر أو بأن يمنحه تصريحاً برواية كتب لا يسميها تفصيلاً، مثل القول: «أجزتك رواية كل ما أرويه» ويقدّم لهذا غالباً بعبارات مثل «أخبرني» أو «أجازني». فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 230. واعتبر بعض المحدّثين من الشافعية إجازة رواية =

والمناولة[1] **والمكاتبة**[2] **وإعطاء الشيخ كتاباً**[3] **والوصية**[4] **والوجادة**[5] سعى سيزكين إلى إثبات تطور حركة التدوين المبكرة للحديث اعتماداً على المعطيات التالية:

أ- إن الرأي القائل إن الخليفة عمر بن الخطاب رغب عن جمع الحديث بعد أن فكر فيه مخافة أن يؤدي الاشتغال بالحديث إلى إهمال القرآن دليل على الاهتمام بالتدوين في وقت مبكر للغاية، ويدعم هذا الأمر رغبة مروان بن الحكم (ت 65هـ) في خفظ معارف مشاهير الصحابة بواسطة الكتابة حينما استدعى زيد بن ثابت وألقى عليه أسئلة بينما كان الكتّاب جالسين خلف ستر يدونون الإجابات، ومن مظاهر هذا الاهتمام المبكر الكتابة على الصحف والألواح وتبادل الرسائل في القضايا العلمية واستعارة الكتب[6].

= ما لم يسمع مرادفة لإجازة الكذب. ويقسّمها ابن الصلاح إلى ستة أنواع لم يقع الاتفاق حول جوازها. الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 151-156.

(1) المناولة: وتتمثل في إعطاء الشيخ تلميذه أصل كتابه أو الكتاب الذي يرويه أو يعطيه نسخة مقابلة منه، ويقول له: «هذا كتابي أو هذه روايتي - وقد أجزتك روايته». ويمكن أن يعطيه هذه النسخة لتكون ملكاً له أو يشترط على التلميذ أن ينسخ منها نسخة ثم يعيد الأصل للشيخ، وتستعمل عبارات مثل «أخبرني» ونادراً عبارة «ناول». فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 231.

(2) الكتابة أو المكاتبة: وهي أن يعدّ الشيخ بنفسه نسخة من كتابه أو من مروياته أو يجعل تلميذه ينسخ نسخة منه. وليس من الضروري هنا أن يقول الشيخ لتلميذه صراحة «أعطيتك حقّ روايته»، وغالباً ما يبدأ هذا الضرب بعبارة «كتب إلى» أو بعبارة «من كتاب». المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 231.

(3) إعطاء الشيخ كتاباً: وهي إعلام الراوي للطالب بأن هذا الحديث أو هذا الكتاب سماعه من فلان أو روايته، مقتصراً على ذلك من غير أن يقول: «أروه عني» أو «أذنت لك في روايته». ويقدم هذا الضرب بعبارة «أخبرني» أو «عن». المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 231.

(4) الوصية: أن ينقل الشيخ قبل وفاته أو قبل رحيله حقّ رواية كتابه أو كتبه موثقاً ذلك في وصية منه. ويسبق ذلك بعبارة «أخبرني وصية عن» أو «وصاني». المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 231.

(5) الوجادة: هي استخدام أحد الكتب أو الأحاديث بغض النظر عن معاصرته أو قدمه. ويبدأ هذا الضرب بعبارة «وجدت»، «قال»، «أخبرت». المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 231.

(6) المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 233.

ب- في كل الطرق المذكورة لتحمّل الحديث، فإن دور الحفظ يقتصر على طريقتين هما: السماع والقراءة، وهما حالتان لا تعدمان الارتكاز على التدوين أحياناً[1]. أما طريقة الكتابة فقد كانت طريقة معتمدة في تحمل الحديث ولا تعدو الأحكام السلبية التي كان يطلقها المحدّثون على هذه الطريقة أن تكون نقداً للرواية عن طريق الكتابة ولم يكن الهدف منها الكتاب المدوّن لأن أصحاب هذه الأحكام كانوا يكتبون ويؤلفون الكتب[2].

يسجل سيزكين أيضاً أن أشهر المحدّثين في القرن الأول كانوا يلقون في مجالسهم اعتماداً على ما دون وقلما كانت الكتب تحفظ عن ظهر قلب وأن كثيراً من هؤلاء المحدّثين عرفوا السماع والقراءة مطالعة من الكتب وخصوصاً قد كان الإملاء يقوم أساساً على النسخ المكتوبة، وهذا يدل على «أنه في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، كذلك في النصف الثاني من القرن الأول، لم يكن الأخذ بـ«السماع والقراءة» فحسب بل استخدمت إلى جانب هذا طريقتان أخريان هما المكاتبة والمناولة»[3].

ج- إن ما يروى في كتب طبقات المحدّثين من الرحلات الشاقة التي قام بها طلاب العلم للحصول على حقّ رواية الأحاديث سماعاً أو قراءة هي أخبار ذات طابع قصصي كانت سبباً فيما حدث من سوء فهم لهذه الجهود، فقد فهم منها أن على هؤلاء الطلاب جمع مادة محفوظة في صدور الرواة ليدونوها لأول مرة.

إن فهماً من هذا القبيل كان له أثر في رواج الفكرة الخاطئة القائلة إن الذاكرة كانت هي الوسيلة الوحيدة لحفظ المعارف وتلقينها. وهنا لا يكتفي سيزكين بنفي

---

(1) المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 231. من الملاحظ أن السماع يمثل أساساً لكل أصول الفقه، فقد نقل بواسطته القرآن والأحاديث وفي زمن متأخر الإجماع والقياس ويمثل السماع اصطلاحاً تواتر ذكره في كتب الفقهاء (مثال المدونة هي قول مالك في سماع سحنون من ابن القاسم) ولا يعني ضرورة أن السماع لم يقع تدوينه في صحائف خاصة راجع:
Michaux-Bellaire, *Essai sur les Sama's ou la transmission orale*, Hesperis,1924, T. IV, pp. 345-355.

(2) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 244.

(3) المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 240.

هذا الدور الذي لعبته الذاكرة، بل يعمد إلى تصحيح بعض الأخبار من بينها ما روى أن وكيعاً (ت 196هـ) كان يحفظ ولم يرَ بيده كتاب قط، في حين أن أحمد بن حنبل أوصى قائلاً: «عليكم بمصنفات وكيع»[1]، وحتى المحدّثون الذين يفتخرون بذاكرتهم وقدرتهم على رواية الحديث من صدورهم، فإنهم كانوا يستخدمون أصولاً تحريرية أيضاً[2]. ويصل المؤلف تبعاً لذلك إلى النتيجة التالية: «إذا بحثنا كتب الحديث بحثاً دقيقاً فإننا نجد إن كل محدّث تقريباً كان لديه كتاب أو كتب، وإنه كان يلقب صاحب حفظ تكريماً له»[3].

د- إن المصطلحات الواردة في سلاسل الإسناد والتي ظهرت في فترة مبكرة لا تتجاوز النصف الثاني من القرن الأول للهجرة تشير إلى مصادر تحريرية، فعبارات مثل «حدّثنا»، «أخبرنا»، «سمعت» لا تدل على روايات شفوية، بل إنها تشير إلى الاختلافات الواقعة في مستوى التلقي فحسب، من ذلك أن لفظ «حدّثنا» ينص على ما سمعه التلميذ مع مجموعة أما ما قرأه التلميذ «إجازة» فينَص عليه بكلمة «أخبرني»[4].

يحلل سيزكين أيضاً معنى العنعنة التي تتضمنها الأسانيد عادة في قول الراوي، مثلاً، «قرأت على فلان عن فلان»، ويرى أن حرف الجر يؤدي وظيفتين:

الأولى إنه يعبّر عن الرواية بطريق الإجازة. أما الوظيفة **الثانية** فهي التنبيه إلى عدم اتصال الإسناد، أي أن الحديث «مقطوع» أو «مرسل». وهذا معناه في نظره استخدام كتاب ذي إسناد غير كامل وليس اعتماد رواية شفوية منقطعة[5].

يتعلق الأمر إذن عند سيزكين بمصادر مكتوبة تناقل الرواة قراءتها وروايتها، وقد حاول إثبات هذا الرأي في ضوء المصادر المبكرة مثل **تاريخ الطبري** (ت 308هـ) **وكتاب المغازي** لمحمد بن إسحاق (ت 150هـ) وغيرهما، ووصل

---

(1) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 241.
(2) المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 241.
(3) المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 242.
(4) المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 247.
(5) المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 247.

فيما يتعلق بالحديث إلى نفي الفكرة القائلة إن الحديث النبوي نقلته الذاكرة وإن هذه الوديعة خزنتها صدور الرواة إلى عهد عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) تاريخ بداية عملية الجمع.

وقد اعتمد سيزكين في بحث أصول الرواية العربية على منهج تاريخي مكّنه من تنزيل كم هائل من الأخبار التي استقاها من مصادرها في سياقها، فاستطاع تبعاً لذلك تصحيح عديد الأفكار الشائعة حول الدور الذي قامت به الذاكرة في نقل النصّ الديني وحول المصادر المدوّنة أو المقتبسات التي اعتمدها جامعو الحديث والتي تعود إلى أصول محررة استخدمت فعلاً[1].

الملاحظ أيضاً أن المؤلف عقد الصلة بين جانبين عادة ما تفصل بينهما الدراسات الحديثة عندما تتناول قضية تدوين الحديث النبوي وهما تدوين العلم وتحمله[2]، ذلك أن الدارسين قد درجوا على البحث في صور التحمل وفي الاختلافات الاصطلاحية الموجودة بين لفظ وآخر[3] وفي التفاضل بين سائر هذه الصور[4] والدفاع عن بعض الصور التي أصبحت اليوم ضرورة لا محيد عنها[5]،

---

(1) الجدير بالذكر أن هذه المنهجية التاريخية طبقّها المؤلف أيضاً في دراسة النصّ القرآني والفقه والتاريخ والعقائد والتصوف والشِّعر والعلوم.

(2) نجد أن المنهج المعتمد عند سائر الباحثين هو الفصل بين التدوين والتحمل، وتكفي نظرة سريعة إلى فهارس هذه الدراسات للتنبه إلى هذا الأمر، وهذا المنهج له جذوره في الدراسات القديمة التي عدت مرجعاً أساسياً للباحثين المعاصرين. انظر مثلاً: صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، الفصل الخامس: تحمل الحديث وصوره، سبق ذكره، ص 88-103. وقارن بالشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 132 وما بعدها.

(3) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 89-91.

(4) من ذلك اعتبار القراءة دون السماع منزلة رغم ذهاب البعض إلى المساواة بينهما. المصدر نفسه، ص 94. ونجد أيضاً خلافاً كبيراً يتعلق بـ«الإجازة» التي هي «إذن الشيخ لتلميذه برواية مسموعاته أو مؤلفاته ولم يسمعها منه أو يقرأها عليه». وقد اعترض ابن حزم على هذه الطريقة واعتبرها بدعة غير جائزة وجعلها البعض رديفة الكذب، ونجد هذا النوع من تلقي العلم يقسّم في الدراسات الحديثية إلى صور مقبولة وأخرى غير مقبولة، فالإجازة للمجهول مثلاً ولعامة المسلمين فاسدة على حدّ رأيهم. المصدر نفسه، ص 96.

(5) ذمّ المحدثون الوجادة التي يمكن أن تجعل الراوي في عداد المدلّسين إذا وقع في يده =

ولم ينتبهوا إلى الصراع الذي تتضمنه المفاضلة بين هذه الأنواع والتي تعكس عقليتين تحرص **الأولى** على تأبيد هيبة التراث الشفهي في حين ترتكز **الثانية** على تسويغ طرق جديدة فرضها الواقع التاريخي[1].

لا بدّ أيضاً من التأكيد على أن النتيجة التي توصّل إليها سيزكين والمدافعة عن وجود تراث مكتوب عند المسلمين في القرن الأول تلتقي في نتائجها مع ما ينتهي إليه الدارسون الذين اعتمدوا منهجية مغايرة، هي منهجية إيمانية بالأساس[2]، وهو ما يفسر احتفاء الدراسات المعاصرة بما توصل إليه سيزكين واعتماد أصحابها على نتائجه[3] فلم ينتقده الدارسون العرب فيما انتهى إليه في خصوص الحديث النبوي إلا لماماً[4].

بيد أن الباحث يسجل على سيزكين إفراطه في الوثوق في هذه الأخبار التي استقى بعضها من مصادر متأخرة نسبياً مثل كتاب **المحدث الفاصل** للرامهرمزي

= مخطوط وأوهم غيره بسماعه، إلا أن صبحي الصالح يدافع عن هذا النوع لأن ما ينقل اليوم من كتب الحديث «الصحيحة» هو ضرب من الوجادة وخصوصاً حفّاظ الحديث عن طريق التلقين والسماع أصبحوا نادرين بعد انتشار الطباعة فصار لزاماً اليوم تسويغ هذه الطريقة. المصدر نفسه، ص 102-103.

(1) نقصد بذلك «الوجادة» التي انتشرت بعد أن ساد التراث المكتوب وأصبح من اليسير العثور على مخطوطات لم يتسنَ لمن عثر عليها سماع محتوياتها من كاتبها.

(2) انظر مثلاً: محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 322-334.

(3) رفعت فوزي عبد المطلب، **توثيق السنّة في القرن الثاني للهجرة**. وأكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة** الذي يبدو مطلعاً أيضاً على أطروحة سيزكين حول البخاري باللغة التركية.

(4) يرى سيزكين أن البخاري في **صحيحه** قد استخدم أصولاً محررة استقاها من مدرسيه وهي بنسبة تسعين في المئة من مصادره، هذه الأصول هي التي حكمت على البخاري بالتزام ترتيب مادته وإعادتها وفق المادة السابقة، وهذا يعني في نظره أنه ليس للبخاري إلا الاختصار لأنه في الواقع أخذ مادته من حوالي مائتي كتاب للجيل السابق. فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 252. ويذكر المؤلف في مقدمة الطبعة الثانية أن بعض القراء العرب اعترضوا على ما ذكره عن البخاري وخصوصاً ذهابه إلى أن الإسناد بدأ يعرف انهياراً مع البخاري وأن جزءاً كبيراً من مرويات البخاري لا تضم أسانيد (راجع مقدمة الطبعة الثانية).

(ق 4هـ) و**جامع بيان العلم** لابن عبد البر (ت 360هـ) و**التهذيب** لابن حجر (ت 852هـ) فكان أن ظهرت في بحثه عن الحديث النبوي صفة الجامع أكثر من صفة الناقد الذي لا يكتفي بالرجوع إلى الأخبار في مصادرها التاريخية مهما كانت متقدمة في الزمن[1]، وإنما يربطها بالظرف السائد في المجتمع الإسلامي آنذاك وبالتوجهات السياسية والعقائدية السائدة وبالصراعات الدينية والفقهية التي عرفها التاريخ الإسلامي[2].

---

(1) وجه المستشرق جينبول نقداً شديداً لمنهج سيزكين. ولئن اعتبر مقاربته تتضمن بعض الجدة، فإنه رأى أن مجال الشكّ عند سيزكين في مدى موثوقية هذه المواد التي جمعها كان ضئيلاً وأن النتائج التي توصل إليها تلتقي مع ما يكتبه أشد الباحثين سنّية من أمثال مصطفى الأعظمي. وانتقد جينبول أيضاً بحوث المستشرقة أبوت (Abbot) التي بحثت في المصادر الإسلامية الأولى وانتهت إلى نتائج غير بعيدة عن تلك التي وصل إليها سيزكين ورأى في بحثها ثقة مفرطة في المعلومات التي نقلتها عن طبقات الرواة الأوائل. انظر:
G. Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 4-6.
Nabia Abbot, "Collection and Transmission of Hadith", in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge University Press, 1983, pp. 289-292.
وانظر أيضاً:
R. G. Khoury, "Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques", in *Arabica*, T. XXXIV, juillet 1987, Fasc. 2, pp.181-185. Roy Mottahedeh, *The transmission of Learning in Madrasa*, pp. 63-72.

(2) لذلك ينفي أن يكون للصراع الذي كان دائراً بين أهل الرأي وأهل الحديث أي أثر في إشاعة هذه الأخبار وينتقد غولدزيهر الذي نحا هذا المنحى، والجدير بالذكر أن غولدزيهر حاول أن يتلمس لتضارب المواقف حول الكتابة سبباً آخر يتمثل في أن أصحاب الرأي عدّوا الأحاديث المكتوبة عائقاً يحد من الاجتهاد في ميدان التشريع فعملوا على إزالة هذا العائق بنشر أحاديث من بينها حديث الكتابة الذي أراد الرسول كتابته قبل وفاته، فأصبحت هذه الأخبار تبعاً لذلك وسيلة للصراع بين أنصار الكتابة وأنصار المشافهة وأثراً من آثار تسابق أهل الحديث وأهل الرأي إلى وضع الأقوال التي تؤيد نزعاتهم في هذا الشأن.
Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, pp. 242-243.
وينفي الدارسون المحافظون هذا المنحى في تفسير هذا التضارب، ذلك أن الخلاف حسب رأيهم لم يكن بين هاتين الفئتين لأن من أهل الرأي من امتنع عن الكتابة كعيسى بن يونس وحماد بن زيد وعبد الله بن إدريس وسفيان الثوري وبينهم من أقرها كحماد بن سلمة والليث بن سعد، ومن المحدّثين من كره الكتابة كابن علية ومنهم من أجازها كبقية الكلاعي ومالك =

4- عصر التدوين:

إن أقدم خبر عرفه المؤلفون المسلمون حول جمع الأحاديث وتدوينها يرجع إلى محمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ) الذي روى عن مالك بن أنس أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله بالمدينة أبي بكر عمرو بن حزم يأمره: «انظر ما كان من حديث رسول اللّه (ﷺ) أو سنّة ماضية، أو حديث عمرة[1] فاكتبه فإني قد خفت دروس العلم وذهاب أهله»[2]، فهذا الخبر كثيراً ما قدِّم في المؤلفات القديمة لبيان العهد الذي بدأ فيه تدوين الحديث، فأصبح تبعاً لذلك «حدثاً تدشينياً» مثل نقلة من مرحلة شفوية أو تتسم بوجود كتابات مشتتة متفرقة إلى مرحلة التوثيق بالكتابة وبداية التنظيم.

ورغم أن هذا الخبر في بدايته كان محدود الانتشار لأنه لم يُذكر إلا في رواية الشيباني لـ **الموطأ** ثم انتقل بعد ذلك وعُرِف كحديث مستقل عند محدثي العصور المتأخرة إلا أن إسناد هذا العمل إلى الخليفة الأموي عمر جعل هذه العملية تحتل مكاناً بارزاً في ذاكرة المسلمين.

بيد أن هذا الحدث حفّت به ملابسات عديدة لم يفت الباحثين المعاصرين التساؤل في شأنها ومحاولة تلمس إجابات لها: هل سبق الخليفة عمر غيره حقاً عند صدور أمره بالقيام بعملية التدوين الرسمي؟ ومن استجاب لهذه الدعوة؟ ومتى وقع القيام بها بصفة كلية؟ وما هي الصلة بين عملية التدوين الرسمي والسلطة السياسية؟

من بداهة القول إن المواقف حول هذه القضايا حفّ بها التضارب كما هو الشأن عند تناول بقية القضايا المتعلقة بالحديث النبوي.

فالدارسون المحافظون الذين سبق أن عرضنا لموقفهم من كتابة الحديث من

= بن أنس. انظر: صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 36-37. ومقدمة يوسف العش لكتاب الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، سبق ذكره، ص 21-22.

(1) هي عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية (ت 98هـ). الزركلي، **الأعلام**، ج 5، ط 8، بيروت، ص 72.

(2) Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, p. 251.

أمثال صبحي الصالح ينطلقون من مبدأ أن تقييد الحديث وقع في عصر النبي وليس على رأس المئة الثانية كما يظن بعض المستشرقين والذين يدعمون رأيهم بهذه الصحف والأخبار المبثوثة عن تقييد الصحابة لبعض مسموعاتهم وعملهم على تشجيع تلاميذهم على الكتابة، إلا أنه حينما تجابههم أخبار كراهة بعض التابعين وأتباع التابعين بعدما وقع الإقرار بجوازها يضطرون من جديد إلى تأويل هذه الأخبار فيقولون إن الأسباب التي حملت الخلفاء الراشدين على الكراهة هي التي حملت التابعين عليها، «فإذا بطلت أسباب هذه الكراهة قال الجميع قولاً واحداً وأخذوا به وأجمعوا عليه»[1]. لكن صبحي الصالح بعد أن جزم بإنه «ليس علينا أن ننتظر عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز حتى نسمع للمرة الأولى، كما هو الشائع، بشيء اسمه تدوين الحديث أو محاولة تدوينه (. . .) لأن كتبنا وأخبارنا ووثائقنا التاريخية لا تدع مجالاً للشك في تحقيق تقييد الحديث في عصر النبي وليس على رأس المئة الثانية للهجرة»[2] ناقض نفسه حين قبل الأخبار التي ترجع أوائل التدوين إلى عصر الخليفة الأموي عمر، فعقّب على استجابة محمد بن شهاب الزهري لأمره بقوله: «وحقّ للزهري أن يفخر بعمله قائلاً: «لم يدون هذا العلم أحد قبلي»»[3].

لنستعرض موقفاً آخر لباحث ذي ثقافة أزهرية مغرقة في المحافظة وهو مصطفى السباعي، فهذا الباحث يجزم بأن السنّة لم تدوّن في عهد الرسول كما دوّن القرآن، إنما كانت محفوظة في الصدور نقلها صحابة الرسول إلى من بعدهم من التابعين مشافهة وتلقيناً «ولقد انقضى عصر الصحابة ولم تدوّن فيه السنّة إلا قليلاً إنما كانت تتناقلها الألسن. نعم لقد فكر عمر بن الخطاب بتدوين السنّة ولكنه

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 41. ويرد سبب كراهة الكتابة من جديد في عهد التابعين وأتباعهم إلى الخوف من اختلاط الأحاديث بآرائهم الشخصية أي الآراء الفقهية. ويوافقه الخطيب في كتابه **السنّة قبل التدوين**، ص 324، فيقول: «إن الكتابة كرهت لأنهم جميعاً فقهاء وليس فيهم محدّث ليس فقيهاً، والفقيه يجمع بين الحديث والرأي فيخاف تقييد رأيه بجانب أحاديث الرسول».

(2) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 33.

(3) المصدر نفسه، ص 46.

عدل عن ذلك»[1] فلم يبدأ التدوين في نظره إلا في عهد عمر بن عبد العزيز.

يلتقي السباعي جزئياً - على نزعته المحافظة - في أمر كتابة الحديث مع أبي رية الذي أكد في مواضع عديدة من كتابه **أضواء على السنّة المحمدية** إن الصحابة لم يكتبوا أحاديث النبي وإن هذه الأحاديث بقيت محمولة في صدورهم، غير أن أبا رية يختلف عن السباعي في كونه عدّ عدم تدوين الحديث قد عاضده نهي عن التدوين وعن التحديث وكان ذلك سبباً في جعل رواية الحديث «تفعل فيها الذاكرة ما تفعل، لا يكتب ولا يدوّن طوال عهد الصحابة وصدراً كبيراً من عهد التابعين»[2].

يذكر الباحثون أسباباً عديدة دفعت عمر بن عبد العزيز إلى اتخاذ قرار تدوين الحديث من بينها نشاط التابعين وإباحتهم الكتابة حين زالت أسباب الكراهة لأنه لا يعقل أن يأمر عمر بجمع السنّة وتدوينها والعلماء كارهون لهذا ولأن افتراض كرههم الكتابة يجعل استجابتهم لدعوته أمراً بعيداً[3]، ويضاف سبب آخر يتمثل في طول الزمن الفاصل بين صدور الأحاديث وتدوينها وهو زمن كفيل بالذهاب بالكثير من حفّاظ الحديث من الصحابة والتابعين ويهيئ لكثير من الخوارج والروافض أن يتزيدوا في الحديث، لذلك صرح الزهري «لولا أحاديث تأتينا من المشرق ننكرها لا نعرفها ما كتبت حديثاً ولا أذنت في كتابته»[4]، إضافة إلى انتقال الحضارة الإسلامية إلى فترة من الاستقرار فكان من الطبيعي الانصراف إلى العلوم وموادها بجمعها وتدوينها وخصوصاً قد انتشرت الكتابة واعتمد عليها في تسجيل كثير من المعارف المختلفة[5].

في حين تكاد تجمع معظم مواقف الباحثين على الربط بين اسم عمر بن عبد

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 103.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 250-258.

(3) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 328. وقارن بصبحي الصالح الذي يذكر أن عمر استند إلى رأي أكثر العلماء لأن البعض وقف في وجه عمر مثل عبيد الله بن عبد الله. **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 44.

(4) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 126.

(5) محمد يوسف موسى، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ط منقحة، مصر، 1958، ص 176.

العزيز وعملية تدوين الحديث[1]، يتبنى محمد رشيد رضا ومحمود أبو رية موقفاً مغايراً يقوم على اعتبار أول من دوّن الحديث من التابعين في القرن الأول وجعله مصنفاً مجموعاً هو خالد بن معدان الحمصي (ت 103 أو 104هـ) الذي يروي ملاقاته لسبعين صحابياً «وكان علمه في مصحف له أزرار وعرى»[2]. أما عجاج الخطيب فلا يسند هذا الأمر إلى عمر، بل يرجعه إلى والده عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي (ت 85هـ) الذي كان أمير مصر وكتب أثناء حكمه إلى التابعي كثير بن مرة الحضرمي (ت 70هـ) راجياً إياه أن ينسخ عن الصحابة أحاديث الرسول التي لم يروها أبو هريرة، فقد كانت الأحاديث برواية أبي هريرة لديه، ويرجع الخطيب أن كثيراً استجاب لطلب الأمير[3] رغم أنه قبل ضمنياً في موطن آخر من كتابه أن تكون بداية التدوين مع عمر بن عبد العزيز وعامله أبي بكر بن حزم[4]. ولكن هل نفّذ ابن حزم طلب الخليفة؟

يذهب السباعي إلى أن عمر لم يخص ابن حزم بهذا العمل وإنما أرسل إلى ولاة الأمصار وكبار علمائها يطلب منهم مثل هذا الأمر، ويرجح أن ابن حزم كتب لعمر شيئاً من السنّة، فقد أنفذ إليه ما عند عمرة والقاسم بن محمد بن أبي بكر[5]، أما العمري فيذهب إلى أن عمر قد مات قبل أن يبعث إليه ابن حزم ما جمعه[6].

يتنبه أحمد أمين إلى هذه المسألة، فالمجموعة التي يفترض أن ابن حزم

---

(1) يعتقد غولدزيهر في وجود اتجاه قديم اتصف بتمجيد هذا الخليفة وربط اسمه بعملية التدوين والتأكيد على أن ورعه هو الذي دفعه إلى ذلك.

Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, pp. 265-266.

وراجع انتقاد فؤاد سيزكين له: **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 228.

(2) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 10، ص 754.

(3) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 373-374. راجع أيضاً مقدمة علي حسب الله لهذا الكتاب وعدّ فيها موقف الخطيب نتيجة هامة ترجع التدوين إلى القرن الأول. وحول تفرّد الخطيب بهذا الموقف انظر:

Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, p. 54.

(4) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 328-335.

(5) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 220.

(6) أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 235.

أنجزها لم تصل إلينا ولم يشر إليها جامعو الحديث، ومن أجل هذا شكك بعض المستشرقين في هذا الخبر، ذلك أنه لو جمع شيئاً من هذا القبيل لكان من أهم المراجع لجامعي الحديث، لكن أحمد أمين لا يرى موجباً لهذا الشك، فالخبر يروي لنا أن عمر أمر ولم يروِ أن الجمع تمّ، فلعلّ موت عمر سريعاً عدل بأبي بكر عن تنفيذ ما أمر به[1]. أما أبو رية فينفي قيام ابن حزم بذلك لإنه انصرف عن كتابة الحديث لما عزله يزيد بن عبد الملك، وكذلك انصرف كل من كان يكتب مع أبي بكر بن حزم ففترت حركة التدوين إلى أن تولى هشام بن عبد الملك الحكم سنة 105هـ فاستأنف هذا الأمر ابن شهاب الزهري[2].

وهنا يتبنى أبو رية الرواية التي تفيد إن هشام بن عبد الملك حينما تولى الملك، أكره الزهري على التدوين لأن رواة الحديث كانوا يكرهون كتابته ولكن لم تلبث هذه الكراهية[3] أن صارت رضا بعد أن أصبح الزهري حظياً عند هشام فحجّ معه وجعله معلم أولاده إلى أن توفي قبل هشام بسنة[4].

ويعطي أبو رية أسباباً أخرى لرواج الرواية القائلة إن الزهري هو أول من دوّن الحديث وتتمثل في أن انتشار هذه الرواية يعود إلى أخذ بني أمية عن الزهري فأغمطت بذلك حقّ خالد بن معدان الحمصي[5].

في مقابل هذا الموقف يؤكد المدافعون عن الزهري على الصفات التي أكسبته

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 222.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 258.

(3) يبدو موقف أبي رية متطابقاً مع موقف غولدزيهر في فهم الخبر التالي المنقول عن الزهري: «أن هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة الأحاديث». المصدر نفسه، ص 261. وقد هاجم الدارسون المحدثون غولدزيهر واتهموه بتحريف هذا الخبر وتغيير عبارة «كتابة الأحاديث» بـ«كتابة أحاديث» حتى يتسنى له اتهام الزهري بالوضع. انظر مثلاً: مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ص 15، 213-223. وفؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 226.

(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 261.

(5) المصدر نفسه، ص 262. وقارن برشيد رضا الذي يعقد الصلة أيضاً بين انتشار هذه الرواية والحظوة التي يتمتع بها الزهري لدى الأمويين. مجلة **المنار**، م 10، ص 755.

شهرة في الآفاق وتفوقاً على غيره من العلماء ومكّنته من أن يكون جديراً بأن يتولى القيام بهذا العمل الخطير في تاريخ الحديث النبوي. ومن هذا المنظور فإن الزهري يتمتع بمآثر لم تتفق لغيره وهي:

- سبقه غيره من العلماء في تدوين السنّة فكان أول من دون العلم وكان له فخر السبق إلى تدوين السنّة وجمعها قبل أن يتتابع العلماء من بعده بالجمع والترتيب.

- تفرده بحفظ أشياء من السنن لولاه لضاعت. ويؤكد هذا الأمر قول الجمحي: «لولا ابن شهاب لذهب كثير من السنّة»، وقول مسلم في **صحيحه**: «للزهري نحو من تسعين حديثاً يرويه ولا يشاركه في أحد بأسانيد جياد»[1].

غير أن الاختلاف حول تقييم حياة الزهري ومروياته لن يقتصر على إثبات قيام الزهري بتدوين الحديث رسمياً أو التأكيد على الطابع الإكراهي الذي حفّ بإنجاز هذا العمل لأن الاتهام سيوجه إلى متون الأحاديث التي رواها وإلى صِلاته بعبد الملك بن مروان ووضعه الأحاديث خدمة لبني أمية وهي مسائل تتجاوز حدود هذا الفصل. على أن الكيفية التي درجت عليها عملية التدوين في القرن الثاني وصولاً إلى التصنيف لم تحظ لدى المفكرين المسلمين بما حظيت به الجوانب الأخرى من عناية، ويمكن رصد نواح ركّز عليها بعض الباحثين واهتموا بها بصفة خاصة، وأبرزها:

أ- إن العصر الأموي لم يعرف تصنيفاً منظّماً، ذلك أن الباحث لا يعثر على كتب جامعة مبوبة، وغاية ما أنجز في هذا العصر مجموعات تضم علوماً شتى مثل الحديث والفقه واللغة تدوّن حسب ورودها واتفاق روايتها، وقد قرر هذا الأمر الغزالي حينما عدّ «الكتب والتصانيف محدثة لم يكن شيء منها في زمن الصحابة وصدر التابعين وإنما حدث بعد سنة 120هـ وبعد وفاة جميع الصحابة وجلة التابعين...»[2].

ويستخلص أبو رية من ذلك كله أن أول تدوين نشأ في أواخر عهد بني أمية

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 211-212.
(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 262.

وكان على طريقة غير مرتبة في صحف متفرقة تلفّ وتدرج بغير أن تقسّم على أبواب وفصول، لكن هذا الطور لم يصلنا منه أي كتاب[1]، ويعتذر بعض الدارسين على غياب المجموعات التي يفترض أن تكون هي النواة الأساسية للمجاميع بأن سنّة التطور في التأليف هي التي قضت عليها[2].

ب- إن التدوين الحقّ في السنّة والفقه وغيرهما بدأ بعد عمر بن عبد العزيز بنحو نصف قرن تقريباً ولهذا يذكر مؤرخ الإسلام الذهبي في حوادث سنة 143هـ شروع العلماء في تدوين الحديث والفقه والتفسير وبداية انتشار التصانيف، وراجت هذه الفكرة في جميع الأمصار الإسلامية في أوقات متقاربة حتى لم يعرف من له فضل السبق إلى ذلك، وقد وجدت طبقات ثلاث من العلماء:

- **طبقة أولى** تضم مالك بن أنس بالمدينة وعبد الملك بن جريج[3] وسفيان الثوري بالكوفة وحماد بن سلمة وسعيد بن أبي عروبة بالبصرة. وكان الحديث في تأليفهم يمزج بأقوال الصحابة والتابعين كما يظهر ذلك في **موطأ** مالك.

- **طبقة ثانية** أفردت حديث الرسول بالتصنيف فأخرجوا ما يعرف بالمسانيد، ومن مزايا المسانيد بداية استقلال الحديث عن الفقه غير أن المسانيد جمعت كل ما روي من الحديث سواء كان صحيحاً أو ضعيفاً لذلك لم تكن كتب المسانيد هي كتب الدرجة الأولى في الحديث المعتمدة لدى جمهور أهل السنّة.

- **طبقة ثالثة** في القرن الثالث أدخلت نشاطاً على حركة الجمع والنقد وتمييز الصحيح من الضعيف فألّف البخاري (ت 256هـ) **الجامع الصحيح** وألّف مسلم (ت 261هـ) **صحيحه**، وكذلك الشأن في سنن ابن ماجة (ت 273هـ) وأبي داود

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 263.

(2) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 245.

(3) يعتبر ابن جريح (ت 150هـ) أحد الرواة الذين وجه إليهم النقد في العصر الحاضر فاتهم بأنه كان يبثّ المسيحيات في المرويات التي يحدّث بها لذلك لم يوثقه البخاري، ونقل ابن خلكان في شأنه أنه كان يضع الحديث وأنه تزوج تسعين امرأة زواج متعة. محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 189. أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 205. **ضحى الإسلام**، ج 2، بيروت، د.ت، ص 107.

(ت 275هـ) والترمذي (ت 279هـ) والنسائي (ت 303هـ) وابن حنبل (ت 241هـ) في **مسنده**[1].

ج- إن **موطأ** مالك[2] هو كتاب حديث وليس كتاب فقه، وإذا كانت هذه الإشكالية تتنزل في تاريخ الفقه بدرجة أولى إلا إنها ذات صلة وثيقة بتدوين السنّة، فالجزم بأن **الموطأ** هو مؤلف في الحديث يقتضي التسليم بأنه أول مؤلف وصلنا في القرن الثاني للهجرة يضم الأحاديث والآثار وهذا يعني أن تدوين السنّة سبق زمنياً التدوين في الفقه، وهي نتيجة يؤكد عليها العلماء المحافظون لأنها تضمن قبول المسلّمة التالية: إن لتدوين الحديث أثراً في الفقه وفي آراء الفقهاء وإن رجال الحديث قدّموا بمؤلفاتهم مادة خصبة للفقهاء من أهل الرأي وأهل الحديث على حدّ السواء، وذلك يعني أن جميع العلماء قبلوا السنّة أصلاً ثانياً من أصول الفقه، فالفقيه لا يصير إلى الرأي إلا إذا لم تثبت لديه سنّة نبوية في المسألة التي اجتهد فيها، في حين ينفي هذا الأمر علي حسن عبد القادر[3] في كتابه **نظرة عامة في**

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 109. محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 337. محمد يوسف موسى، **تاريخ الفقه الإسلامي**، سبق ذكره، ص 178-179. محمد الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت، 1988، ص 120- 121.

(2) مالك بن أنس: (ولد 93هـ - ت 179هـ) أخذ عن كبار الفقهاء من التابعين وسمع عن الزهري حتى ليعد من أشهر تلاميذه كما سمع من نافع مولى ابن عمر، أطلق عليه اسم أمام دار الهجرة وقد عرف بالحديث والفقه وأضاف إلى الأصول المعتبرة لدى أهل السنّة عمل أهل المدينة والمصالح المرسلة. و**الموطأ** ألفه بإشارة من المنصور حين حجّ وطلب إليه أن يدوّن كتاباً جامعاً في الفقه يتجنب فيه شدائد ابن عمر ورخص ابن عباس وأن يوطئه للناس. وقصة رغبة المنصور في حمل الناس على العمل بما جاء فيه معروفة في كتاب التاريخ. واختلف في درجة **الموطأ** فدافع عنه ابن عربي وقدمه على **الصحيحين** لمكانة مالك أما جمهور المحدّثين فعدوه دون مرتبة **الصحيحين** لاحتجاجه بالمرسل والمنقطع ووجود أحاديث ضعيفة فيه. راجع: ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، تونس - الجزائر، 1984، ص 546-549.

(3) عيّن علي حسن عبد القادر (ت 1991م) لتدريس تاريخ التشريع الإسلامي في الأزهر سنة 1939 في عهد الشيخ المراغي وكان قد أنهى دراسته في ألمانيا بحصوله على الدكتوراه في الفلسفة. مجلة **الأزهر**، شباط/ فبراير - آذار/مارس 1991، ص 906-908. ويعدّه =

تاريخ الفقه الإسلامي[1]، ومجمل رأيه في هذه القضية:

- إن **الموطأ**، إذا استثنينا **المجموع** لزيد[2]، يعد أول كتاب فقهي وصل إلينا في الإسلام وإنه لا يمكن أن يعتبر أول كتاب في الحديث رغم ما له ولمؤلفه مالك من مكانة في الإسلام وهو لم يتخذ مكاناً بجانب الكتب الستة إلا لدى أهل المغرب، ولكن تقوى المتأخرين هي التي جعلتهم يدخلونه أحياناً في كتب الصحاح.

- ليس غرض مالك الإتيان بالأحاديث الصحيحة، بل غرضه النظر في الفقه والأحكام والعادة والعمل حسب الإجماع المدني المعترف به، ولهذا يذكر مالك فتاوى لأئمة معتبرين في مسألة موجودة ليستتبع رأيه الموافق لها. ويستنتج عبد القادر بعد بحث طويل «أن مالكاً لم يكن جامعاً للحديث بل كان زيادة على ذلك شارحاً للأحاديث من وجهة النظر العملية (. . .) فمن هذا نرى أن مالكاً لم يكن

= السباعي ثاني ثلاثة من الباحثين في تاريخ السنّة النبوية المتأثرين بغولدزيهر (ويقصد بالبقية أحمد أمين ومحمود أبو رية)، والناقلين لأفكاره من خلال ما كان يدرّسه في الأزهر انطلاقاً من كتاب **دراسات إسلامية**. وقد هوجم عبد القادر هجوماً شديداً واعتبر أحد الداعين لأفكار المستشرقين ومناهجهم. انظر: مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 19-21.

(1) لم نتمكن من الإطلاع على كتاب عبد القادر المذكور فاضطررنا إلى نقل بعض ما ذكره الباحثون الذين ردّوا على هذا الكتاب وأساساً كتاب السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 435-438. ومحمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 253-259.

(2) ينسب **مجموع الفقه** إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين (ت 121هـ أو 122هـ). وهذا الكتاب لم يروه عن زيد إلا أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي وقام بتأليفه عبد العزيز بن إسحاق بن جعفر البغدادي. ويشتمل **المجموع** على أحاديث مروية عن الرسول وآثار عن علي بن أبي طالب وطبعه Eugenio Griffini سنة 1919 بميلانو. وهذا الأثر إن صح وصوله عن زيد يكون أقدم مصنف وصل إلينا في الفقه لأنه يسبق **الموطأ** بأكثر من نصف قرن، غير أن المستشرق الألماني برجستريسر (Bergstrasser) درس هذا الكتاب ووصل إلى نتائج أهمها أنه أدق ترتيباً وأكثر تمحيصاً للفقه من أن يكون في زمنه المبكر بالإضافة إلى أن الدارس لهذا الكتاب يكتشف تأثراً بما كتبه الفقهاء العراقيون، أي أبو حنيفة وشيوخه، مع أن الأمر كان حرياً أن يكون على العكس وخصوصاً المعروف أن أبا حنيفة أخذ عن زيد. راجع: محمد يوسف موسى، **تاريخ الفقه الإسلامي**، سبق ذكره، ص 192-198.

محدّثاً وأن الحديث عنده لم يكن المعتمد الوحيد لديه بدليل اتخاذه العمل المدني حجة»[1].

هذا الرأي يخطّئ القول إن الثقافة الفقهية قد تأثرت بجمع الحديث وتدوينه وإن الكتب الفقهية قد تأثرت بجمع الحديث وتدوينه وإن القوانين التشريعية لم تتم إلا بفضل استثمار المصادر الحديثية لأن الفقه من حيث الزمن قد سبق التأليف المتصل بالحديث فكتب الشيباني وغيرهما من الكتب المتقدمة سبقت من حيث الزمن تلك التي اهتمت بالأحاديث دون سواها. ولقد أثار هذا الموقف حفيظة الدارسين ذوي النزعة المحافظة وعدّوه تجنياً على الحقّ ومخالفة لما عرفه العلماء جميعاً لأن فقهاء التابعين كانت لهم آراء في المسائل الاجتهادية دون أن يخرجهم ذلك من دائرة الحديث وما عناية العلماء بـ **الموطأ** أمثال محمد بن الحسن الشيباني والشافعي إلا دليل على منزلة هذا الكتاب في الحديث، ولو كان **الموطأ** كتاب فقه لما لقي إجماعاً على العناية به في مختلف المذاهب[2].

هكذا فإن المتتبع لمختلف مواقف المفكرين من قضية تدوين الحديث النبوي يلاحظ ما غلب على هذه المواقف من تضارب وتشتت خصوصاً عند تعرضهم للأخبار المبيحة للكتابة أو الناهية عنها. هذا التضارب هو في الواقع نتيجة طبيعية لما نقله القدامى من أخبار متناقضة حرص العلماء المسلمون على عدم التفريط فيها، فنقلوها دون أن يخطر ببالهم أن هذه الروايات قد تعكس مواقف فردية ولا تصور بالضرورة الواقع التاريخي لتلك الفترة ويكفي أن نستدل على ذلك بموقف ابن عباس (ت 69هـ) الذي نقل عنه عنايته بالكتابة وتركه حين موته حمل بعير من كتبه واهتمام تلاميذه من أمثال سعيد بن جبير بكتابة ما يمليه، فإذا نفذ القرطاس كتب على لباسه ونعله وربما على كفه ثم نسخه في الصحف عند عودته إلى بيته.

---

(1) يلاحظ تطابق كبير بين ما قرره غولدزيهر في كتابه **دراسات إسلامية** وما أورده عبد القادر من مواقف حول مالك و**موطئه**، وقد ذهب جينبول إلى أن عبد القادر نسخ صفحات عديدة من دراسة غولدزيهر دون ذكر مصدرها:

Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, pp. 35-36.

(2) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 258-259.

هذا الصحابي (أي ابن عباس) نقل عنه في الآن نفسه كرهه للكتابة والموقف نفسه تنقله الروايات عن الخليفة الثاني عمر الذي تواترت أخبار نهيه عن الكتابة وإحراقه لكل ما يجده من صحف مكتوبة في حين أن روايات أخرى تنقل كتابته بعض السنن وإرسالها إلى ولاته.

إن هذه الأخبار تدل على انعدام منهج نقدي فاحص وهو ميسم اتسمت به المؤلفات التي نقلت هذه الأخبار وقامت على أدراج هذه النصوص المتعارضة وتوزيع الأحاديث والأخبار على طبقات أصحابها دون قدرة جلية على تنزيلها في سياقها التاريخي، وينسحب هذا الأمر على كتاب الخطيب البغدادي **تقييد العلم** رغم تأكيد محقق الكتاب على الإضافة المنهجية التي قدّمها الخطيب من خلال وصل مواقف الصحابة والتابعين بالعلة الدافعة إليها وتمكنه من رفع التناقض عن هذه الأخبار[1].

إن المنهج الذي درست به هذه الأخبار هو منهج يقوم على قراءة خطية لا تأخذ بالاعتبار الظرف النظري والتاريخي للمجتمع الإسلامي ورسخ هذا الأمر غياب الفحص النقدي لمسألة «البداية»، أي بداية التدوين. وهكذا فبدلاً من أن تبحث الحلقات الممتدة في سلسلة التنافس القائم بين العقل الشفهي والعقل الكتابي، انصرف الدارسون إلى البحث داخل حلقة واحدة وهي عصر الرسول حتى إذا أشرفوا على الانتهاء من رسم حدودها وفحص أخبارها شعروا بالحاجة إلى التعرف إلى الحلقات المجاورة (عصر الصحابة ثم التابعين وأتباع التابعين).

لا ينبغي الاعتقاد أن هذه المعارضة للتدوين كانت وليدة اللحظة في المجتمع الإسلامي الناشئ، بل كانت لها جذور عريقة ترتبط بعقلية تقوم على تقديس المشافهة، فمن المعلوم أن الثقافة العربية الإسلامية كانت ثقافة شفوية بالأساس فالعلم كان يؤخذ من أفواه الرجال، فكان هناك عزوف عام عن كتابة نصّ آخر غير القرآن حفاظاً على منزلته في نفوس المؤمنين، فترك الحديث للرواية الشفوية أو لبعض الصحف والمذكرات الشخصية بالإضافة إلى الخشية من وقوع الكتابة في

---

(1) يوسف العش في مقدمة كتاب الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، سبق ذكره، ص 1-22.

التصحيف، لذلك لم يكن الصحابة يكتفون بكتابة القرآن في المصاحف، بل كانوا يحرصون شديد الحرص على حفظه واستظهاره[1]، وما الأخبار التي تعلّي من قيمة الذاكرة التي يتمتع بها رواة الحديث وتمجد قدرتهم على حفظ عشرات آلاف الأحاديث سوى جزء من ثقافة تحرص على استمرارية هيبة التراث الشفهي[2].

لقد اعتاد المؤلفون أن يميزوا في الثقافة الإسلامية بين فترتين: **الأولى** شفوية و**الثانية** كتابية وأن يبرروا وجود الأولى بكون النبي كان أمياً والعرب أميين واعتبر جيل النبي وأصحابه فترة اتسمت بندرة المكتوب أو «مرحلة العلم النقي» لأن النبي بلغ هذا العلم مشافهة لأصحابه، فندرة الكتابة في هذه الفترة لم تكن تعني غياب العلم بل على العكس، فإن اللجوء إلى العلم لم يحدث إلا حين أصبح «صفاء» العلم مهدداً بالخلاف في الرواية والرأي[3]، فلا مجال لاعتبار المجتمع ذي التراث الكتابي أكثر تطوراً من مجتمع التراث الشفوي، ذلك أن الفرق بين التراث الكتابي والتراث الشفهي يكمن في مسألة الكتابة التي هي ظاهرة ثقافية مرتبطة بانتشار الدولة المركزية القوية[4].

إن استعراضنا لمواقف المفكرين من قضية التدوين أثبت غلبة النزعة الدفاعية على البحث الموضوعي، وقد تجسدت هذه النزعة في اتجاهين:

- اتجاه دافع عن قدرة صدور الرجال الذين نالهم «شرف صحبة الرسول» على حفظ هذه الأحاديث وعن شرف الذاكرة لأنها تمكن من الفهم وإدراك المعنى والتحقق منه حتى يستعان به على عدم نسيان اللفظ وحتى يأمن من زواله من الذاكرة[5] إلى أن وقع تثبيت هذا العلم المحفوظ في بداية القرن الثاني.

---

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ص 85-86. **بنية العقل العربي**، سبق ذكره، ص 123-124.

(2) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 240.

(3) علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، سبق ذكره، ص 23.

(4) J. Goody, *Lecture et écriture dans les sociétés*, in E.U. (CD-Rom).

(5) قارن مثلاً بهذا الخبر الذي يستدل به على تقييد الحديث في عصر الصحابة: «قالت عائشة لابن أخيها عروة بن الزبير: بلغني أنك تكتب عني الحديث ثم تعود فتكتبه. فقال لها: أسمعه منك على شيء ثم أعود فأسمعه على خلافه. فقالت: هل تسمع في المعنى خلافاً؟ =

– اتجاه ثانٍ أكد على بدء الكتابة في عصر الرسول واستمرارها دون انقطاع إلى أن «قيض اللّه للسنّة من عمل على جمعها من الصحف». ويستدل هذا الاتجاه على ذلك بوجود معاهدات الرسول وتحالفاته[1] وبتقييد بعض الصحابة للمرويات التي سمعوها في صحف معروفة ومشهورة.

إلا أن النقد العلمي يرفض التسليم مع هؤلاء الباحثين المدافعين عن تدوين الحديث النبوي تدويناً كلياً في فترة مبكرة، كما أنه لا يساير الموقف الذي حمل لواءه أبو رية بإنكار وقوع أي تقييد في القرن الأول، ذلك أنه من الطبيعي أن بعض الرواة المعروفين بحرصهم على الاستماع إلى أقوال الرسول والاهتمام بتفاصيل حياته وجدوا من البواعث النفسية والذاتية ما حملهم على تقييد بعض الأحاديث لاستعمالهم الخاص، وهذه التقييدات هي التي شكلت نواة المؤلفات التي ظهرت لاحقاً[2].

إن الاختلاف في فهم أبعاد هذه القضية قد أوقع انقساماً في صفوف الباحثين العرب مثلما حدث انقسام في صفوف الباحثين الغربيين أنفسهم، فبات من الواضح أن أيام المواقف القاطعة والجازمة مثلما هو الشأن مع غولدزيهر وشاخت قد ولت وأصبح الموضوع مفتوحاً من جديد للنقاش الطويل المتعمق[3]، فالأساس المنهجي السليم لفهم هذه القضية يقتضي إعادة فحص النصوص التي اعتبرت معاصرة للأحداث التي حدثت فيها لمعرفة مدى إسهام الكتابة في نقلها.

لا بدّ من التأكيد أيضاً على جملة من الملاحظات الغائبة في الدراسات التي تناولت الحديث النبوي، ومهما يكن من أمر تفسير هذا الغياب سواء أكان يعني

= قال: لا. قالت: لا بأس بذلك». ذكره محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 318.

(1) لا يمكن التسليم بداهة بموثوقية كل المعاهدات والرسائل النبوية، فبعضها تبدو عليها علامات الوضع والانتحال. راجع: ريجي بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، ج 1، سبق ذكره، ص 85.

(2) انظر: د. م. إ، فصل «حديث»، روبسن، ج 3، ط 2، بالفرنسية، ص 24. وفصل «حديث»، جينبول، ج 7، ط 1، الترجمة العربية، ص 345-346.

(3) وداد القاضي، «نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكرة»، ضمن كتاب **في قراءة النص الديني**، سبق ذكره، ص 128-129.

غياباً من قبيل اللامفكر فيه أو إنه يمثل سكوتاً مقصوداً، فإن ذلك يعبّر عن قصور في النظر إلى المشاكل الحافة بمسألة التدوين، وأهم هذه الملاحظات أن المؤلفين يقدّمون أسباباً حدت بعمر بن عبد العزيز إلى أمر أبي بكر بن حزم بجمع السنّة، ومن بين هذه الأسباب المقدّمة خوفه من دروس العلم وبداية الانشقاق داخل الأمة والانصداع في الجسم الاجتماعي بحكم الابتعاد عن زمن الوحي، فكأن الاندراج في الزمن كان تعكيراً لوضوح الأفكار وصفاء القلوب فلزم التدوين قصد التغلب على النسيان وعلى الخلاف معاً. ومثلما جمع عثمان القرآن درءاً للخلاف، فإن جمع السنّة حفّ به بداية فساد العقيدة وفساد اللغة[1]، فالدور الإيجابي للتدوين يخفي في طياته واقعاً فرضه الاختلاف، وقد عبّر عن ذلك أحد المختصين في التاريخ الإسلامي بقوله: «إن الصحابة والتابعين لقربهم من النبي وببركته ولقلة الاختلاف والواقعات كانوا مستغنين عن التدوين (. . .) ولما انتشر الإسلام واتسعت الأمصار وحدثت الفتن واختلاف الآراء وكثرت الفتاوى والرجوع إلى الكبراء أخذوا في تدوين الحديث والفقه والقرآن»[2].

إن البدء في تدوين الحديث مع ابن شهاب الزهري يمثّل مرحلة حاسمة وهي مرحلة الانتقال من تراث شفوي بالأساس إلى تراث مكتوب، ولكن الذي ينبغي ملاحظته أن هذا الانتقال كان مرتبطاً بسلطان سياسي، فالزهري كان على علاقة وثيقة بخليفتين أمويين هما عبد الملك وابنه هاشم. إن هذه الرعاية التي حظي بها الزهري شبيهة بتلك التي لقيها ابن إسحاق الذي كتب **مغازيه** للخليفة العباسي أبي جعفر المنصور[3]. وهذا العمل لم يوافق استتباب السلطة السياسية فحسب، بل يعني مساهمة في التأسيس النظري لما يسمى بـ«السنّة والجماعة» عن طريق تثبيت كتابي للتراث بواسطة سلطة سياسية تعتمد على الكتابة لضبط المجتمع والسيطرة عليه[4].

يرجع الدارسون عادة إلى النصّ الذي أورده الذهبي عن بداية التدوين في

---

(1) علي أومليل، **الخطاب التاريخي**، سبق ذكره، ص 25.

(2) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون**، م 1، المقدمة، ط بيروت، 1982، ص 33.

(3) علي أومليل، **الخطاب التاريخي**، سبق ذكره، ص 19.

(4) المرجع نفسه، ص 25.

الإسلام تدويناً منظّماً يقوم على التبويب والتصنيف، وهذا النصّ الذي يحدد بداية هذه العملية الواسعة التي أطلق عليها «**عصر التدوين**» بسنة 143هـ له أهمية قصوى لأنه يحدد الأمصار التي انطلقت فيها عملية التدوين ويبيّن شروع العلماء في غربلة تراث يضم خليطاً من المعلومات والنصوص والشروح غير المبوبة ولا المصنفة، ما سيسفر عن تصنيفه إلى حديث وفقه ولغة وتاريخ[1]. وهذا يعني أن العلم جاهز وأن مهمة «العالِم» أو المصنِّف تتمثّل في جمعه وتبويبه «ولكن تدوين العلم وتبويبه، حتى بمعنى الجمع والتصنيف لا غير، لا يمكن أن يتم من دون «رأي»، إذ لا بدّ من انتقاء وحذف و«تصحيح» وتقديم وتأخير (. . .) وهي عمليات تصدر عن رأي (. . .) وإذن فلم تكن العملية تنحصر في حفظ الموروث الثقافي العربي الإسلامي من الضياع، وهذا ما تدل عليه في الظواهر كلمة «تدوين»، ولا في تصنيف هذا الموروث حتى يسهل توارثه، وهذا هو المقصود من «التبويب»، بل إن العملية كانت في الحقيقة، وكما ذهب إلى ذلك الجابري، إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه تراثاً: أي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ»[2].

لقد سكت دارسو الحديث النبوي عن التدوين عند الشيعة رغم أن النظرة الشيعية إلى هذه المسألة يمكن أن توضح للباحث جوانب خفية من قضية التدوين.

فالشيعة ينطلقون في بحث هذه القضية من أن الرسول توفي والتدوين مباح للجميع، غير أنهم يتوقفون عند نهي عمر عن التحديث وعن التدوين أيضاً ويستنتجون أن عمر كان حريصاً على أن لا ينتشر الحديث عن الرسول وأن يبقى في طي الكتمان خوفاً من اشتهار أحاديث الرسول في فضل علي وأبنائه. ويعاضد

---

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 63.

(2) يعارض البهنساوي في ردّه على عابد الجابري هذا الفهم لعملية التدوين من خلال نفي أي دور للرأي في التدوين، فيقول: «إنه لم يكن للرأي دور في التدوين فقد نقل الراوي كل ما سمعه من السنّة أو أقوال الصحابة، والرأي ينحصر في شروط الراوي الممثلة في العدالة والضبط، ولا يمس النصّ في شيء ولكن المؤلف (أي الجابري) زعم أنهم أعملوا الرأي في المرويات بالحذف والإضافة فهذا لم يقل به أحد حتى من المستشرقين. . .». انظر: سالم البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، سبق ذكره، ص 46-47.

هذا الفهم لموقف عمر سلوك ابن مسعود لما قدمت له أحاديث في فضل أهل البيت، فأخذ يمحوها ويقول: «نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما أوحينا لك هذا القرآن، القلوب أوعية فاشغلوها بالقرآن»، ويعقّب أحد علماء الشيعة المعاصرين على موقف ابن مسعود بإنه كان منحرفاً عن علي وكارهاً له[1].

يرى الشيعة أيضاً أن أول من دوّن الحديث هو علي بن أبي طالب ويستدلون على ذلك بخبر الصحيفة التي يقرّ أهل السنّة بكتابتها، وأن أول من صنف في الآثار سلمان الفارسي وأن ابن أبي رافع (ت 35هـ) مولى الرسول ألّف كتاباً بعنوان **السنن والأحكام والقضايا**، على الرغم من أن مجاميع الحديث المعتمدة لدى الشيعة تعود تاريخياً إلى القرن الرابع للهجرة[2].

إن تفسير موقف الشيعة من تدوين الحديث النبوي يجد جواباً له في الجدل السنّي - الشيعي حول صحة علم كل منهما، ومثلما سكت السنّة عن «العلم» الشيعي[3]، سكت الشيعة عن «العلم» السنّي[4].

إن سكوت الذهبي في النصّ الذي ذكرناه سابقاً عن التدوين عند الشيعة وسكوت العلماء المسلمين السنّيين تتضح أسبابه إذا أدركنا ظاهرة «التسابق إلى ما قبل» في الجدل السنّي الشيعي، فلكي يكتسب العلم مصداقيته رجع بعض رجال السنّة بتدوين الحديث إلى عهد عمر بن عبد العزيز (بين سنتيّ 99 و101هـ)، ولكي

---

(1) هاشم معروف الحسني، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، سبق ذكره، ص 21-23.

(2) E. Kohlberg, "Shii Hadith", in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, pp. 299-307.

(3) اللافت أن تحليل موقف الشيعة من التدوين كان غائباً في المصادر التي نعتمد عليها في دراستنا رغم إشارة بعض الباحثين إلى هذا الأمر عرضاً. راجع مثلاً: محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 272.

(4) يرى الجابري أن هذا السكوت هو جزء من «الشروط الموضوعية» التي حددت وأطرت شروط صحة العلم السنّي والعكس صحيح، وأن التنافس بين السنّة والشيعة هو «تنافس على إعادة بناء الموروث العربي الإسلامي بالشكل الذي يجعل الماضي في خدمة الحاضر»، وهو تنافس ينطوي على عملية أخطر في نظره، ويعني به التنافس على تشكيل العقل العربي، لذلك يقترح تصويباً لما يسميه المستشرقون الإسلام السنّي - والإسلام الشيعي واستبدال هذه الثنائية بثنائية أخرى هي ثنائية العقل السنّي والعقل الشيعي. **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 66-68.

يردّ الشيعة على هذه الدعوى رجعوا بتاريخ تدوين الحديث عندهم إلى ما قبل الخليفة الأموي عمر، أي إلى عهد النبوة. من هنا يمكن فهم عملية التدوين على أنها جزء من التنافس القائم بين أهم فرقتين في الإسلام. وهذا يدل في نهاية المطاف على أن التدوين فرضه الاختلاف وأن هذه العملية قامت على تثبيت تراث من بين تراثات أخرى ممكنة وهو تراث «الأغلبية والجماعة»[1].

نستخلص مما سبق تحليله أن قضية تدوين الحديث النبوي تعدّ من أخطر المباحث التي أثيرت حولها المجادلات، ولعلّ خطورتها تعود بالأساس إلى ما استتبع كل موقف من المواقف المعلنة من نتائج تدعم «حجية السنّة» أو تقوضها، وفي حين أنكر الدارسون المحافظون أن يكون لهذا الحيّز الزمني الفاصل بين تلفّظ الرسول بأقواله وتسجيلها أي تأثير في صحة الحديث لأن «الناس ما زالوا بخير وما زالت ملكاتهم قوية وحوافظهم قادرة على حفظ السنن حتى جاء عمر بن عبد العزيز»[2]. عقّب أحمد أمين على الخبر الذي يروي تفكير عمر بن الخطاب في كتابة السنّة ثم عدوله عن ذلك بقوله: «إنه لو اقتصر على تدوين ما عرفه كبار الصحابة ومنع الناس من أن يحدثّوا بغير ما فيه لكان خيراً للمسلمين»[3]، وأضاف أبو رية «إنه لو انعقدت الصلة بين الرواية والكتابة لكان النقل مقصوراً على ما قاله النبي بغير زيادة ولا نقص ولجاءت الأحاديث كلها صحيحة ومن ثم كانت الأمة تتلقاها بالقبول والتسليم كما تلقت من قبل آيات القرآن»[4].

هكذا فإن المقاربة الثيولوجية والمثالية التي يرسخها باحثون من أمثال أبي زهو والسباعي لا تعطي أهمية لكون التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي ثم عملية النقل الكتابي طوال القرون الهجرية الثلاثة الأولى، فأن يكون كل ذلك متولداً عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة لا يؤثر إطلاقاً في نظر أصحاب هذا الاتجاه على صلاحية المعادلة التالية: الإسلام = التراث الصحيح والموثوق.

---

(1) راجع: علي أومليل، **الخطاب التاريخي**، سبق ذكره، ص 22.
(2) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 125-126.
(3) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 221.
(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 78.

الباب الثاني

في الموقف من صحة الحديث النبوي

تمهيد

تثير نصوص الحديث النبوي إلى جانب الإشكاليات السابقة المتعلقة بمصطلح السنّة وبعملية التدوين وخصوصاً آليات التناقل الشفاهي إشكاليات أخرى تتعلق بصحة هذه النصوص وبالمقاييس التي وضعها المحدّثون لقبول الحديث أو ردّه.

لقد اتفق علماء الحديث على اشتمال هذا العلم على مبحثين رئيسيين: أحدهما علم الحديث رواية والآخر علم الحديث دراية، **فالأول** يقوم على النقل المتحري الدقيق لكل ما أضيف إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، **والثاني**، ويطلق عليه «علم أصول الحديث»، يتعلق بمجموعة من المباحث والمسائل التي يعرف بها حال الراوي والمروي من حيث القبول والردّ، وتتصل أحوال الراوي التي يبحث عنها في جانب بمعرفة حاله تحمّلاً وأداء وجرحاً وتعديلاً ومعرفة موطنه وأسرته ومولده ووفاته، وفي جانب آخر بمعرفة أحوال المروي فيما يتعلق بشروط الرواية عند التحمّل والأداء وبالأسانيد من اتصال[1] أو انقطاع[2].

وتنضوي تحت دائرة علم الحديث[3] علوم فرعية، أهمها علم الجرح

---

(1) الحديث المتصل أو الموصول هو الذي اتصل إسناده فكان كل واحد من رواته قد سمعه ممن فوقه حتى ينتهي إلى منتهاه. الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 44.

(2) الحديث المنقطع هو ما جاء عن التابعين موقوفاً عليهم من أقوالهم وأفعالهم. المصدر نفسه، ص 47.

(3) لضبط الجانب الاصطلاحي والعلوم المتعددة المنضوية داخل دائرة علم علوم الحديث، انظر كتابنا **علوم الحديث**، تونس، 1999.

والتعديل[1] وعلم رجال الحديث[2] وعلم مختلفه[3] وعلله[4] وغريبه[5] وناسخه ومنسوخه[6].

ولعلّ ما يهمنا في هذا المجال التطرق إلى مقاييس المحدّثين التي اعتمدوها لقبول رواية ضمن ما أطلق عليه شروط الراوي.

فقد وضعت شروط لقبول الرواية لو فقدها الراوي أو فقد بعضها ردّت روايته وترك حديثه، وجمع ابن الصلاح هذه الشروط في أمرين، هما العدالة والضبط. وإذا كانت العدالة ملكة تحمل صاحبها على التقوى واجتناب الأدناس وما يخل بالمروءة عند الناس واشترط فيها الإسلام والبلوغ والعقل والتقوى[7]، فإن شرط الضبط يؤهل الراوي كي يروي الحديث كما سمعه ويتطلب التيقظ والحفظ[8]، وكما وضعت شروط لاستيفاء العدالة والضبط ضبطت مقاييس أخرى تخل بهذين الضابطين[9].

---

(1) علم الجرح والتعديل هو علم يبحث عن الرواة من حيث ما ورد في شأنهم مما يشينهم أو يزكيهم بألفاظ مخصوصة. صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 109.

(2) علم رجال الحديث يقوم على معرفة رواة الحديث من حيث أنهم رواة الحديث، وأول من اهتم بهذا العلم البخاري. المصدر نفسه، ص 110.

(3) علم مختلف الحديث هو علم يبحث عن الأحاديث التي ظاهرها التناقض من حيث إمكان الجمع بينها إما بتقييد مطلقها أو بتخصيص عامها أو حملها على تعدد الحادثة، ويطلق عليه علم تلفيق الحديث. المصدر نفسه، ص 111.

(4) علم علل الحديث يبحث عن الأسباب الخفية الغامضة من حيث أنها تقدح في صحة الحديث كوصل حديث منقطع أو رفع حديث موقوف أو إدخال حديث في حديث وما شابه ذلك. المصدر نفسه، ص 112.

(5) علم غريب الحديث يبيّن ما خفي على كثير من الناس معرفته من حديث الرسول. المصدر نفسه، ص 113.

(6) علم ناسخ الحديث ومنسوخه يبحث عن الأحاديث المتعارضة التي لا يمكن التوفيق بينها من حيث الحكم على بعضها بأنه ناسخ وعلى البعض الآخر بأنه منسوخ. المصدر نفسه، ص 113.

(7) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، ص 104.

(8) المصدر نفسه، ص 106.

(9) راجع مجمل النوع الثالث والعشرين: (معرفة صفة من تقبل روايته ومن تردّ روايته وما يتعلق بذلك من قدح وجرح وتوثيق وتعديل). المصدر نفسه، ص 104-127.

إن البحث في أحوال الرواة عمل توثيقي في المقام **الأول** لأنه يهتم بالتأكد مما إذا كان كل راوٍ من الرواة قد عاصر الراوي الذي ينقل عنه الحديث، والأهم من ذلك أن يكون قد لقيه لقاء مباشراً وفي سنّ النضوج التي تسمح له بالأخذ والرواية وأن يكون الأخذ مشافهة لا من صحيفة، ويهتم في مقام **ثانٍ** بالتحقق من المؤهلات العلمية والأخلاقية لكل راوٍ من الرواة على حدة، غير أن هذه الشروط والمقاييس قد أثارت جدلاً عند القدماء والمحدثين على حدّ السواء، ذلك أن هذه المقاييس لم يعقد الإجماع على ضوابطها بصفة مطلقة واختلف في مدى تطبيقها بصرامة وموضوعية على كل الناقلين لنصوص الحديث النبوي.

يمكن إذن في هذا المنظور اعتبار مفهوم «**صحة الحديث**» مفهوم معقد يتجاوز ما نصَّ عليه علماء الحديث من أن الحديث الصحيح هو «الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذاً ولا معللاً»[1] لأن هذا المفهوم يخضع لفضاء معرفي أنتجه ولبنية متسقة في داخلها تعتمد عند الحكم في صحة الحديث على عدالة الرواة وعلى ضبطهم وعدم غفلتهم أو تساهلهم في التحمل وعلى عدم وجود علة في الحديث قد تقدح في سلامته[2].

يؤدي هذا المفهوم إذن إلى اعتبار الحديث صحيحاً إذا نقل بواسطة سلسلة مضمونة من الأسانيد أو من قبل الشاهدين على حقيقة الوحي، أي الصحابة. لكننا إذا انطلقنا من مبدأ أن كل نصّ ديني لا بدّ أن يلتبس فيه الديني بالثقافي وأن يداخله بقدر صغير أو كبير جانب من التاريخ أدركنا أن نصوص الحديث النبوي تطرح على الباحث قضايا عويصة في مستوى الشهادة التي ينقلها رواة الحديث وفي مستوى الملابسات التي أدت إلى الزيادة في الحديث بالوضع والانتحال بالإضافة إلى ما نجده من اختلاف علماء الحديث في المعايير التي يصححون على أساسها الأحاديث.

إن العمل المضني الذي قام به نقاد الحديث وخصوصاً جامعو «الصحاح»

---

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، ص 11-12.

(2) راجع بأكثر تفصيلاً هذه الشروط: نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 242-245.

لغربلة الكمّ الهائل من الأحاديث يكشف لنا عن درجة التوظيف الذي خضع له الحديث النبوي تحت عوامل دينية واجتماعية وسياسية.

كل هذه القضايا المعقدة تطرح على الباحث عدداً من الأسئلة: ما هو مدى التحريف الذي لحق بأحاديث الرسول؟ هل شمل كل الأحاديث أم البعض منها أم اقتصر على الإسناد وهو ما يطلق عليه علماء الحديث مصطلح التدليس؟ وما هي أنواع الوضع التي أدت إلى الزيادة في الأحاديث؟ هل تقوم على وضع نصّ جديد وتركيب إسناد له؟ أم يتعلق الأمر بإضافة تعبير يتفق مع نفسية الوضع وأغراضه الفردية وصلاته الاجتماعية؟ ومتى حصل ذلك؟ في عهد النبي مع ما يعنيه ذلك من ضرورة إعادة النظر في مفهوم الصحبة أم ابتدأ بخوض الناس في الفتنة إثر مقتل عثمان مع ما يعنيه ذلك أيضاً من إعادة البحث في مدى انخراط الصحابة وبقية الرواة في الوضع والاختلاق أم أن الوضع يعدّ ظاهرة متأخرة ولا تعود المسؤولية فيه إلى الصحابة والتابعين؟

ومن المسؤول عن الوضع والفريق الذي قام به؟ هل هم فئة من الروافض وأصحاب المذاهب المخالفة لأهل السنّة والجماعة أم أن الجميع كانوا يضعون الأحاديث في إطار التنافس المذهبي القائم آنذاك؟ ثم ما هو مدى إسهام الصراع القائم بين أهل الرأي وأهل الحديث في تضخم المرويات؟ وأخيراً ما هو دور السلطة السياسية الحاكمة في التشجيع على الوضع واستحضار سلطة دينية جسّمها العلماء لها تأثيرها النفسي والديني في عقيدة الناس؟

إن تحليل مواقف المفكرين المحدثين من مجمل هذه القضايا يقتضي منا بادئ ذي بدء التطرق إلى إشكالية الصحبة والنظرة التي أسبغوها على الصحابة لأن الحفر في هذه القضية يمثّل في نظرنا حجر الزاوية عند البحث في صحة نصوص الحديث النبوي.

I - إشكالية الصحبة

1- مفهوم الصحبة

اختلف العلماء في تعريف الصحابي، فعدّ أهل الحديث كل مسلم رأى الرسول من الصحابة واعتبر البخاري «من صحب النبي (ﷺ) أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه»[1]، ويتسع هذا المفهوم ليشمل «كل من روى عنه حديثاً أو كلمة، ويتوسعون حتى يعدون من رآه رؤية من الصحابة وهذا لشرف منزلة النبي (ﷺ) أعطوا من رآه حكم الصحبة»[2]. وانتهى الأمر بأهل الحديث إلى توسيع مفهوم الصحبة وتمطيطه إلى حدّ إدراج الصبيان ومن ولد يوم وفاة الرسول ومن جاء من الوافدين على الدين الجديد ليسلم فوجده قد مات ونظر إليه وهو مسجّى، وقد عبّر عن هذا المنزع ابن حجر حين جزم بالقول: «وأصح ما وقفت عليه من ذلك أن الصحابي من لقي النبي (ﷺ) ومات على الإسلام فيدخل فيه من لقيه ومن طالت مجالسته له أو قصرت ومن روى عنه أو لم يرو ومن غزا أو لم يغزُ ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه ومن لم يره لعارض كالعمى. . . »[3].

غير أن هذا التحديد لا يحظى بإجماع كل العلماء، فالأصوليون يرتكزون على موقف سعيد بن المسيب[4] الذي كان لا يعد من الصحابة إلا من أقام مع الرسول

---

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 293.

(2) المصدر نفسه، ص 293. وانظر: ابن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق محي الدين عبد الحميد، بيروت، 1978، ص 568.

(3) ابن حجر، **الإصابة في معرفة الصحابة**، ج 1، بيروت، د.ت، ص 10-11.

(4) سعيد بن المسيب ولد سنة 13هـ، محدّث وفقيه ونسابة ومؤرخ مشهور ت 94هـ.

سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين،[1] لكن ابن الصلاح لا يقبل هذا التضييق في مفهوم الصحبة ويرفض تحديد الأصوليين هذا ويرى في عبارة ابن المسيب ضيقاً يوجب ألا يعد من الصحابة من قبلهم العلماء على أنهم ضمن صحابة الرسول[2].

من جانب ثانٍ لا يرى ابن الصلاح تطبيق مبدأ الجرح والتعديل على الصحابة لأن لهم «بأسرهم خصيصة وهي إنه لا يسأل عن عدالة أحد منهم، بل ذلك أمر مفروغ منه لكونهم على الإطلاق معدلين بنصوص الكتاب والسنّة وإجماع من يعتد به في الإجماع من الأمة»[3] فقد عدلهم القرآن ووصفهم بإنهم ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[4]، وخاطبهم اللّه بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[5]، ومدحهم في سياق ثنائه على الرسول وقال فيهم: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾[6].

وعدالة الصحابة تستقي أيضاً من مواقف الرسول الذي شدد الوعيد على من يطعن في صحابته ويسبهم، فنقل عنه أبو سعيد الخذري قوله: «لا تسبوا أصحابي، فالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مُدّ أحدهم ولا نصيفه»[7].

---

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 293.

(2) المصدر نفسه، ص 294.

(3) المصدر نفسه، ص 294.

(4) **القرآن**، آل عمران: 3/ 110.

(5) **القرآن**، البقرة: 2/ 143.

(6) **القرآن**، الفتح: 48/ 29. وانظر مجمل الآيات التي يعتمد عليها في تعديل جميع الصحابة: ابن تيمية، **الصارم المسلول**، سبق ذكره، ص 571-574. وانظر أيضاً ما يذكره ابن عبد البر في هذا الشأن: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ج 1، القاهرة، د. ت، ص 8-16.

(7) رواه البخاري ومسلم وابن حنبل والترمذي وأبو داود (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 387). وانظر أحاديث أخرى معتمدة في الغرض نفسه: ابن تيمية، **الصارم المسلول**، سبق ذكره، ص 575-578، من بينها حديث «لعن اللّه من سب أصحابي» وحديث «إن اللّه اختارني واختار لي أصحاباً، جعل لي منهم وزراء =

أما مواقف جميع علماء الأمة، فقد نقل عنهم إجماعهم على «تعديل جميع الصحابة ومن لابس الفتن منهم، فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع إحساناً للظن بهم ونظراً إلى ما تمهد لهم من المآثر»[1]، ويجعل ابن الصلاح لهذا الإجماع صبغة إلهية، فـ«كأن اللّه سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة»[2]. ولا أدل على إجماع الأمة على تعديل الصحابة من القداسة التي نظر بها المتقدمون من علماء الأمة إلى صحابة الرسول حتى وصفهم الشافعي بإنهم «فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا»[3].

وإذا كان موقف علماء الحديث المتأخرين من الصحابة قد جسّمه ابن الصلاح بصفة جلية فكيف يبدو موقف الباحثين المعاصرين؟

إن المعنى اللغوي للصحابي كافٍ في نظر الباحثين المحافظين لإثبات الدلائل الحقيقية للصحبة، فالصحابي مشتق من الصحبة وليس مشتقاً من قدر خاص بها. بل هو جارٍ على كل من صحب غيره قليلاً كان وكثيراً[4]، وإجراء التطابق بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي يمكن من تعميم حكم الصحبة على عدد ضخم من الذين أسلموا في فترة مبكرة، ويعتمد في هذا المجال على قول أبي زرعة[5] عن عدة من روى عن النبي، فقال: «ومن يضبط هذا؟ شهد مع النبي (ﷺ) حجة الوداع أربعون ألفاً، وشهد معه في تبوك سبعون ألفاً، وحين سُئل: أليس يقال: حديث النبي (ﷺ) أربعة آلاف حديث؟ قال: ومن قال ذا قلقل اللّه

= وأنصاراً وأصهاراً فمن سبهم فعليه لعنة اللّه والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل اللّه منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً» وحديث «اللّه، اللّه في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً من بعدي فمن أحبهم فقد أحبني ومن أبغضهم فقد أبغضني ومن آذاهم فقد آذاني». وراجع أيضاً: ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ج 2، سبق ذكره، ص 8-10.

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 294.

(2) المصدر نفسه، ص 294.

(3) المصدر نفسه، ص 297.

(4) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 387.

(5) أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد اللّه الدمشقي (ت 280 هـ).

أنيابه. هذا قول الزنادقة، ومن يحصى حديث رسول اللّه (ﷺ)؟ قبض رسول اللّه عن مئة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة ممن روى عنه وسمع منه»[1].

إن منزلة الصحابة ومكانتهم وفضلهم تشهد بها آيات القرآن التي تذكر فضلهم في كثير من المواقف، في الهجرة والجهاد والبذل والغزوات، وإن نصوص القرآن في نظرهم أدلة قطعية تشهد بعدالتهم وبإنهم كانوا كما وصفهم ابن مسعود «أبرّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوم اختارهم اللّه لصحبة نبيه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[2].

ويقدّم الباحثون المحافظون أدلة نقلية من القرآن والأحاديث النبوية تثبت عدالة الصحابة وعدم جواز النظر في أمرهم خشية مخالفة إجماع الأمة، فقد نقل عن النبي قوله: «اللّه اللّه في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضني فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى اللّه، ومن آذى اللّه يوشك أن يأخذه»[3]، وقوله: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم»[4]. وينقل الباحثون إجماع الأمة على تعديلهم، فقد ذكر الخطيب البغدادي أن ذلك «مذهب كافة علماء الأمة ومن يعتد بقوله من الفقهاء»[5] فصارت «القضية مسلّمة في نفسها لا تحتاج إلى جدل ومناقشة لأننا لا نفتقر إلى تعديل أحد وتوثيقه بعد تعديل اللّه ورسوله فإن اللّه لم يترك لنا خياراً في أمر قضاه في كتابه العزيز»[6].

من اللافت أيضاً في مواقف الباحثين المعاصرين أنهم يؤكدون ويجزمون

---

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 297.

(2) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، ط القاهرة، 1984، ص 34.

(3) رواه ابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 256).

(4) رواه البخاري والترمذي وابن ماجة وابن حنبل (المرجع نفسه، ج 5، ص 372).

(5) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 123.

(6) محمد ضياء الرحمن الأعظمي، **أبو هريرة في ضوء مروياته: دراسة مقارنة في مئة حديث من مروياته**، ط 1، القاهرة، بيروت، 1979، ص 41-42.

بحصول إجماع الأمة حول تحديد المعنى الاصطلاحي للصحابي وإثبات العدالة المطلقة لجميع من يشملهم هذا الإسم، وهم في حقيقة الأمر لا ينقلون غير مواقف المحدّثين الذين انتصروا لهذا المعنى المحدد للفظة الصحابي، وحينما يتطرقون إلى مواقف مغايرة مثل موقف ابن المسيب الذي أورده ابن الصلاح والذي يحدد فيه معنى الصحابي بمن صاحب النبي سنة أو سنتين وبمن غزا معه غزوة أو غزوتين، ينتقدون هذا التحديد الذي يضيّق من حدود الصحبة ويخرج منها رواة عديدين[1]، وينتقدون أيضاً موقف الواقدي الذي خصّ الصحبة بمن «رأى رسول اللّه (ﷺ) وقد أدرك الحلم فأسلم وعقل أمر الدنيا ورضيه»[2] لأن هذا التعريف يخرج بعض الصحابة الذين رأوا الرسول وهم دون البلوغ ورووا عنه كعبد اللّه ابن عباس[3] والحسن والحسين وابن الزبير وغيرهم[4].

من جانب آخر فإنه رغم تأكيد الباحثين ذوي النزعة المحافظة على وجوب تعديل كل الصحابة، فإنهم يقرون بأن الصحابة يتفاضلون لاختلاف طبقاتهم، ومثلما يتفاضل الرواة حسب قربهم من عهد النبوة فيفضّل الصحابي على التابعي والتابعي على تابعي التابعي، فالصحابة أنفسهم على مراتب جعلها ابن سعد خمس طبقات والحاكم النيسابوري اثني عشر طبقة، فهناك السابقون في الإسلام الذين طالت صحبتهم وبذلوا أموالهم ودماءهم في سبيل الدعوة وهناك من رآه في حجة الوداع وبين هؤلاء وأولئك مراتب كثيرة[5].

لكن ما حدود هذا التفاضل؟ هل يقتصر على مجرد السبق في اعتناق الإسلام وشد أزر النبي أيام الدعوة الأولى ومشاركة النبي غزواته أم يتعدى ذلك إلى

---

(1) ومثال ذلك جرير بن عبد اللّه البجلي الذي أسلم سنة 10هـ.

(2) ذكره محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 388.

(3) راجع فصل (ابن عباس) في د. م. إ، فاليري (Vaglieri)، ج 4، ط 2، بالفرنسية، ص 41.

(4) انظر نماذج من هذه المواقف المتشابهة لدى محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 387-391. نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 121-126. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، **أبو هريرة في ضوء مروياته**، سبق ذكره، ص 45.

(5) محمد ضياء الرحمن الأعظمي، **أبو هريرة في ضوء مروياته**، سبق ذكره، ص 38-40.

التفاضل في العدالة والضبط؟ وهل كان الصحابة صنفاً خاصاً من البشر يتمتعون بالثقة والائتمان اختصهم اللّه بفضائل لم تتح لغيرهم أهمها شهود الوحي والإطلاع على ما نزل منه قبل غيرهم فكانوا تبعاً لذلك يثقون ثقة مطلقة في روايات بعضهم دون أن يساورهم شكّ أو ريبة في أن تخالج بعضهم رغبات ذاتية أو نوازع فردية؟

إن قضية الصحبة إشكالية مزدوجة فهي تطرح من ناحية مدى التزام الصحابة بنقل ما سمعوه دون أدنى تحريف أو تغيير وتطرح من ناحية ثانية الكيفية التي قوبلت بها مروياتهم ونعني بذلك مدى تطبيق قواعد علم الجرح والتعديل على سيرتهم وعلى الأخبار التي نقلوها وخصوصاً قد أضفيت عليهم صفة العصمة حتى غدا من يقدح فيهم في عداد الزنادقة، وانتهى السلف إلى التسليم بالآتي: «إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب الرسول (ﷺ) فاعلم أنه زنديق وذلك أن الرسول (ﷺ) عندنا حقّ والقرآن حقّ وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول اللّه (ﷺ) وإنهم يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنّة والجرح بهم أولى وهم زنادقة»[1].

يتطرق محمد رشيد رضا إلى هذه القداسة التي أسبغها الضمير الإسلامي على الصحابة في معرض تفسيره للآية ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُواْ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[2]، فيرى أن هذا التعظيم هو من قبيل المبالغة حتى أن الكثير من المسلمين يكادون يرفعونهم عن مرتبة البشر ويكاد تعظيمهم إياهم يشبه العبادة دون أن يتفطن هؤلاء إلى أن اللّه خاطب أصحاب الرسول في هذه الآية وعاتبهم عتاباً شديداً على ظنهم وحسبانهم أنهم يدخلون الجنة وهم لم يقاسوا من البأساء والضراء واحتمال الشدائد في سبيل اللّه ما قاسى الذين سبقوهم بالإيمان حتى استحقوا الجنة"[3].

---

(1) ابن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، فصل حكم من سب أحداً من أصحاب رسول اللّه (ﷺ)، سبق ذكره، ص 567.

(2) **القرآن**، آل عمران: 3/ 142.

(3) **تفسير المنار**، ج 2، سبق ذكره، ص 303.

وينبّه أحمد أمين في نقد خفي إلى صرف العلماء نظرهم عن تجريح الصحابة، فيرى أن أكثر النقّاد عدلوا الصحابة كلهم، فلم يعرضوا لأحد منهم بسوء، ولم ينسبوا إلى أحد منهم كذباً ولم يجرؤوا على إجراء قواعد الجرح على الصحابة على غرار ما أجري على باقي الرواة إلا قلة ذهبت في تعديلهم إلى زمن ظهور الحروب والخصومات، ثم لما تغيرت الحال وسفكت الدماء بدأت تبحث في سيرهم ومروياتهم[1]، ويشير أحمد أمين إلى أن هذا التقديس الذي أضفي على الصحابة أمر متأخر في التاريخ الإسلامي، فالصحابة أنفسهم كانوا يضعون بعضهم موضع نقد، وينزلون بعضهم منزلة أسمى من بعض، فمنهم من كان إذا روي له حديث طلب برهاناً من المحدّث على صحة خبره، بل ذهب بعض الصحابة إلى أبعد من ذلك فلم يعملوا ببعض المرويات التي سمعوها، «وعلى كل حال فالذي جرى عليه العمل من أكثر نقاد الحديث، وبخاصة المتأخرين أنهم عدلوا كل صحابي ولم يرموا أحداً منهم بكذب ولا وضع، إنما جرحوا ونقدوا من بعدهم. وقد بدأ الكلام في الجرح والتعديل من عهد الصحابة، فقد رويت أقوال في ذلك عن عبد اللّه بن عباس وعبادة ابن الصامت وأنس»[2].

يميل أحمد أمين إذن إلى عدم إطلاق الصحبة على كل من رأى النبي وآمن به ويحددها بالمسلمين الذين صحبوا النبي صحبة حقيقية، «أما الأعراب الذين كانوا يَفِدون على النبي ولم يكونوا يلبثون عنده إلا وقتاً قصيراً فيقال لهم **مسلمون لمحمد**، ولا يصح على هذا التفسير الحقيقي أن يقال إنهم صحابة وإذا ثبت هذا فالاختلاف الذي جرى بين الصحابة لا شكّ أن جرثومته من فئة لم تأخذ بنصيب وافر من صحبة النبي»[3].

وفي السياق نفسه يتناول محمود أبو رية بالنقد مواقف علماء السلف الذين عدلوا كل الصحابة دون النظر في أمرهم نظرة موضوعية، ويعتبر تعديل جميع

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 216.

(2) المصدر نفسه، ص 216.

(3) أحمد أمين، **يوم الإسلام**، سبق ذكره، ص 63-64.

الصحابة أمراً خطيراً يحتاج إلى العناية والاهتمام حتى يعتدل الرأي فيه ويزول الاختلاف عليه.

فالمسلمون قد اختلفوا في هذه العدالة اختلافاً كثيراً، ولقد غلا قوم حتى قضوا بعدالة جميع الصحابة حتى من انغمس منهم في الفتنة أو ذكر القرآن نفاقه فمنعوا أن يوجه إلى واحد منهم نقد أو تقابل روايته بشكّ.

وهذا لا يعدو في نظره أن يكون إسرافاً في الثقة وإفراطاً في التقدير، فالقول بتعديل جميع أصحاب الرسول «هو السبب الأول فيما أصاب الإسلام من طعنات أعدائه وضيق صدور علماء الدين، ذلك أن عدالة جميع الصحابة تستلزم دون ريب الثقة بما يروون مع ما تحمله رواياتهم من غثّ كان مبعث الضرر الذي أصاب المسلمين»[1]، ويتجلى ذلك في مظهرين:

- **أولهما**: الخلاف الشديد الذي أصاب الأمة الإسلامية بالانصداع فمزق صفوفها وجعلها فِرقاً متباينة ومذاهب مختلفة.

- **وثانيهما**: ما يوجه إلى الإسلام من مطاعن بسبب ما يوجد في كتب الحديث من روايات تحمل الخرافات والجهالات «مما لا يقبله عقل صريح ولا يؤيده علم صحيح»[2]، حتى أطلق على الإسلام اسم دين الخرافات والأوهام في حين أن بثّ هذه الروايات يعود إلى الصحابة ومن ثمة تلقاها الرواة عنهم ودوّنوها. ويصرح أبو رية عند تناوله عدالة الصحابة بالحقيقة التالية: «إن البلاء الذي يصيب الإسلام إنما يرجع إلى أمرين: عدالة الصحابة المطلقة، والثقة العمياء بكتب الحديث التي تجمع بين الغثّ والسمين»[3].

وللوصول إلى حقيقة أمرهم يجب تناول مروياتهم وسيرتهم بمنهج موضوعي، فـ«لو نحن سلكنا السبيل القويم والتزمنا الحجة الواضحة واتّبعنا منطق العقل واتخذنا المنهج الذي اتخذه علماء العصر في دراستهم للأمور غير متأثرين بأي أثر

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 338-339.
(2) المصدر نفسه، ص 339.
(3) المصدر نفسه، ص 340.

تقليدي أو عاطفي سواء في دراستنا لشخصيات الصحابة أو فيما رووه لبدا وجه الحقّ واضحاً ولظهر نور الإسلام ساطعاً ولاعتصم المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها بحبل اللّه متفقين غير متفرقين»[1].

إن علماء الجرح والتعديل جعلوا تطبيق هذا المنهج واجباً على كل راوٍ مهما كانت منزلته، غير أنهم وقفوا عند عتبة الصحابة فلم يتجاوزوها واعتبروهم جميعاً عدولاً لا يجوز عليهم نقد انطلاقاً من أن «بساطهم قد طوي» ومن أنه «لو فتحنا هذا الباب على نفوسنا لدخل فيه عدة من الصحابة والتابعين والأئمة، فالصحابة كفّر بعضهم بعضاً (. . .) واللّه يرضى عن الكل ويغفر لهم فما هم بمعصومين (. . .) وأما الصحابة رضي اللّه عنهم فبساطهم مطوي وإن جرى ما جرى وإن غلطوا كما غلط غيرهم من الثقات، فما يكاد يسلم أحد من الغلط ولكنه غلط نادر لا يضر أبداً»[2].

يرى أبو رية أيضاً أن فكرة طي بساط جميع الصحابة لم يجمع عليها العلماء قديماً، فالآمدي لا يقطع في هذا الأمر برأي ويكتفي بنقل خلاف العلماء وتقابل مواقفهم دون أن يتخذ موقفاً، لكن أبا رية يجد في علماء السلف المتأخرين[3] من لم يأخذ بعدالة الصحابة المطلقة ومن بينهم المقبلي[4] في كتابه **العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ** الذي تطرق إلى هذه الإشكالية واعتبر المساواة بين جميع الصحابة تعامياً على الحقيقة، ذلك أن من الصحابة من علمت عدالته

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 340.

(2) موقف الذهبي نقله محمود أبو رية، المصدر نفسه، ص 342.

(3) يقول الآمدي: «اتفق الجمهور من الأئمة على عدالة الصحابة، وقال قوم: إنهم لم يزالوا عدولاً إلى حين ما وقع من الاختلاف والفتنة، وقال قوم: إن حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم في الرواية، وبعد ذلك فلا بدّ من البحث في العدالة عن الراوي أو الشاهد منهم إذا لم يكن ظاهر العدالة. . .». **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 2، مصر، 1967، ص 128.

(4) الشيخ صالح مهدي المقبلي: من علماء اليمن (ت 1108هـ) كان على مذهب الزيدية ثم ترك التمذهب وعدّه الشوكاني من المجتهدين اجتهاداً مطلقاً. الزركلي، **الأعلام**، ج 3، سبق ذكره، ص 197.

ضرورة، وهو الكثير، ومنهم من ظهر خروجه عن العدالة كشاربي الخمر[1] والذين أسلموا خوف السيف كالطلقاء[2]، غير أن الناس قد غلوا في أمر من ثبتت صحبته فأهملوا حديث «لا تدري ما أحدثوا بعدك»،[3] والقرآن في نظر المقبلي نفى عدالتهم المطلقة، فالآية ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ﴾[4] نزلت في الوليد بن عقبة وهو رجل متفق على صحبته[5].

إن خطورة موقف المقبلي تتمثل في تنبهه إلى دور العامل التاريخي في إضفاء العدالة المطلقة على جميع الصحابة، فالعلماء «يصطلحون على شيء في متأخر الأزمان ثم يفسرون الكتاب والسنّة باصطلاحهم الجديد (. . .) لكن المحدّثين اصطلحوا وقضوا بغير دليل (. . .) والصحبة لكل من رأى النبي ولو طفلاً بشرط أن يكون محكوماً بإسلامه ويموت على ذلك ولا يرتد، ولا يشكّ منصف بل عاقل إن هذه القيود أمر اصطلاحي لا تقضي اللغة بها»[6].

إن احتجاج أبا رية بموقف المقبلي له سببان يبررانه في نظرنا:

---

(1) يقصد به قدامة بن مظعون صحابي وال من مهاجرة الحبشة شهد غزوات النبي واستعمله عمر على البحرين ثم عزله لشربه الخمر (ت 136هـ). المصدر نفسه، ج 6، ص 31.

(2) الطلقاء هم الذين أقروا بدعوة النبي بعد دخوله مكّة، فقال لهم: «اذهبوا فأنتم الطلقاء». انظر بأكثر توسعاً: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1990، ص 125.

(3) أورد البخاري هذا الحديث باللفظ التالي: عن سهل بن سعد أن النبي (ﷺ) قال: «ليوردن علي أقوام أعرفهم ويعرفونني، ثم يحال بيني وبينهم فأقول إنهم مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول سحقاً سحقاً سحقاً لمن غير وبدّل»، وهذا الحديث رواه أيضاً مسلم وابن حنبل وأبو داود وابن ماجة (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 434). والملاحظ أن الشيعة تستدل أيضاً بمثل هذا الحديث على بطلان عدالة الصحابة المطلقة. انظر: هاشم معروف الحسني، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، سبق ذكره، ص 87-88.

(4) **القرآن**، الحجرات: 49/ 6.

(5) الوليد بن عقبة هو أخو عثمان بن عفان لأمه وكان ماجناً ولاه عثمان الكوفة سنة 52هـ (ت 161هـ). الزركلي، **الأعلام**، ج 9، سبق ذكره، ص 143.

(6) المقبلي، **العلم الشامخ**، مذكور في **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 348-352.

1- إن هذا الموقف اتخذه عالم متأخر من القرن الحادي عشر هجرياً رفض المسلّمات التي رسخت في الضمير الإسلامي والمتعلقة بعدالة جميع الصحابة وعدم تجريحهم.

2- إن أبا رية يعتمد منهجاً محدداً في سائر كتبه يتمثل في نقل فصول مطولة من مؤلفات يميل إلى رأي أصحابها، وإذا صرفنا النظر عن هذا المنهج الذي ينخرط في نطاق ثقافة نقلية يزعم أبو رية أنه يحاربها مثلما هو يثقل الكتاب بالشواهد والنقول ويحجب في بعض المواطن رأي مؤلفه، فإنه يعكس دون شكّ موقفاً ضمنياً من خلال عملية انتقاء لمواقف يعتبرها برهاناً وشاهداً على صحة ما ذهب إليه.

لقد كان أبو رية متفطناً إلى أن كثيراً من العلماء لم يأخذوا بهذا التصور للعدالة، لذلك حاول أن يؤكد على الطبيعة البشرية لهؤلاء الرواة وأن ينفي عنهم قداسة أكسبها إياهم المتأخرون، فالنبي نفسه كان ينفي العصمة عن نفسه ويقول: «إنما أنا بشر أصيب وأخطئ»[1]، فكيف بصحابته وقد كان فيهم المنافقون والمرتدون عن دينهم بعد وفاة النبي بلع ما وقع من مشاركتهم في الفتن والحروب؟[2]

إن إطلاق العدالة على جميع الصحابة أمر نفاه النبي من خلال أقواله التي وثقها الرواة في الصحاح، فقد قال في حجة الوداع: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رؤوس بعض»[3]، ونقل ابن عباس قول النبي: «إنكم تحشرون حفاة عراة وإن أناساً من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال فأقول: أصحابي! أصحابي! فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ أن فارقتهم»[4].

---

(1) رواه البخاري ومسلم وابن ماجة (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 183).

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 354.

(3) رواه البخاري ومسلم (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 6، سبق ذكره، ص 44).

(4) راجع مختلف روايات هذا الحديث في **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 354-355.

ويعرّج أبو رية على سلوك بعض المنافقين ممن تظاهروا بالإسلام عند ظهور الدعوة ولم يعرف الرسول أمرهم حتى نزلت سورة براءة[1] ففضحتهم وكشفت نفاقهم حتى عدت «المبعثرة لما كشفت من سرائر الناس» على حدّ قول ابن إسحاق.

إن فضح نفاق بعض الصحابة كفيل بكشف حقيقة ما كان يعتمل في نفوس بعضهم من حقد وبغض، لذلك فصّل أبو رية القول في سلوك المنافقين وفيما كشفته سورة براءة من أحوالهم معتمداً في ذلك على ما أورده الإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا في تفسيرهما[2] من هروب المنافقين وتقاعسهم عند تجهيز جيش تبوك، وتباطؤ المحبين للمال الذين تحركهم الغنيمة أكثر من شيء آخر، وانتقاد المنافقين للكيفية التي وزع النبي بها الغنائم وامتناعهم عن الإنفاق على جيش تبوك واعتذار الأعراب عن الخروج إلى هذه الغزوة[3].

ونفاق الصحابة على عهد النبي تكشفه أحاديثه، فقد نقل البخاري عن حذيفة بن اليمان قوله: «إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد النبي (ﷺ) كانوا يومئذ يسرون واليوم يجهرون»[4]. وهكذا يؤسس محمود أبو رية موقفه على العناء الذي لقيه النبي من بعض أصحابه ممن قام سلوكهم على النفاق، وللبرهنة على بطلان الموقف الذاهب إلى أن جميع الصحابة عدول فقد أكد أبو رية على وجود فئة من المنافقين لم يعلم الرسول أمرهم وانصرفوا إلى الدس على الإسلام[5].

---

(1) تحدث القرآن عن أحوال المنافقين في سُوَر عدة نزلت قبل سورة التوبة، منها سورة المنافقين والأحزاب والنساء والأنفال والحشر.

(2) **تفسير المنار**، م 10، سبق ذكره، ص 22.

(3) سورة التوبة: الآيات 38-55، 58-60، 75-80، 90-101.

وراجع بأكثر تفصيلاً إخبار سورة التوبة عن أحوال المنافقين. محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 353-359. وطه حسين، «مرآة الإسلام»، ضمن **المجموعة الكاملة**، ج 7، ط بيروت، 1973، ص 200-220. ومحمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 128-135.

(4) (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 83). وأيضاً: Camilla P. Adang, "Hypocrites and Hypocrisy", in *Encyclopædia of the Qur'an*, Leiden, 2002, T. II, pp. 468-472.

(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 359.

إنه بقدر ما حاول محمود أبو رية التأكيد على أمر المنافقين وإظهار الخطر الذي شكلوه على الدين الناشئ، عمل الباحثون المحافظون على التقليل من شأن المنافقين واعتبارهم فئة ضئيلة العدد عرف النبي حقيقتها وفضح أمرها أمام أصحابه فلم يبقَ من لم يعلم أمره[1]، بل إن الصحابة الذين لم يستقيموا لم يظهروا في اعتقاد عجاج الخطيب إلا بعد وفاة الرسول «وهم لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة»[2].

يؤكد أبو رية أيضاً أن الصحابة الذين كانوا في منأى عن النفاق كانوا متفاوتين في درجة العلم والإدراك والفهم، وقد استنتج من تصديق الخليفة عمر لعبد الرحمان بن عوف دون غيره أن أصحاب الرسول يتفاوتون في العدالة وأن بعضهم أعدل من البعض الآخر[3]. وذلك يعني في نهاية المطاف أنهم لم يكونوا على درجة واحدة من الصدق[4].

فهل يعني ذلك أن الكذب في الرواية والانتحال في الأخبار وجد بين الصحابة؟ تعد هذه الإشكالية من أعوص الإشكاليات وأخطرها لسببين: **أولهما** لما يثيره طرح هذه القضية من أسئلة محرجة على الضمير الديني قد تقلب المسلّمات التي استقرت عليها أفهام المسلمين، **وثانيهما** أن افتراض صدور الكذب في عهد النبي يطرح بين الباحثين المعاصرين خلافاً حاداً حول مدى الصدق الذي نقل بواسطته الصحابة الأحاديث. فهل يمكن الجزم بإن بعض الصحابة كانوا يزيدون في الحديث سواء أكان ذلك قصداً أو توهماً؟

---

(1) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة وردّ شبه المستشرقين والكتّاب المعاصرين**، مصر، 1962، ص 232.

(2) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 300. انظر أيضاً كيف يؤكد كل من نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 25، ومصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 64، 72، على تعديل كل الصحابة واعتبار عصر النبي عصراً ذهبياً نال فيه الصحابة بركة صحبة النبي فكانوا مثالاً للاستقامة والورع.

(3) البخاري (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 5، سبق ذكره، ص 549).

(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 70.

لا يجيب أبو رية عن هذا السؤال، فمسألة القصدية والوهم والقطاع اللاواعي في الذات البشرية ووجوه تدخل الذات في الإخبار عن نفسها وعن الآخرين يتجاوز حدود الممكن التفكير فيه لدى أبي رية - هذا العالم الأزهري المتنور- فيكتفي والحال هذه بنقد الحديث النبوي الذي يعتمد للتأكيد على نهي النبي وتشديده على الكاذب عليه مقارناً بين مختلف الروايات التي تنقل حديث النهي عن الكذب، ويستنتج أن أصح تلك الروايات ما نقله البخاري[1] من قول النبي: «**لا تكذبوا علي فإن من كذب علي فليلج النار**». أما الروايات التي تضيف إلى الحديث لفظ «**متعمداً**» فيرفضها[2] للأسباب التالية:

أ- إن الروايات الصحيحة التي جاءت عن طريق كبار الصحابة لا تتضمن كلمة «متعمداً»، بالإضافة إلى استبعاد العقل أن يكون النبي قد نطق بها لمنافاة ذلك لأخلاق الرسول، ذلك أن الكذب هو «الأخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه سواء كان عمداً أو خطأ»[3] فلا يعدو انطلاقاً من هذا التعريف أن يكون لفظ «متعمداً» قد تسلل إلى الحديث عن طريق الإدراج[4] لتسويغ الوضع على الرسول.

ب- يترجح هذا الاعتقاد أكثر عند النظر في الحديث الذي رواه عامر بن عبد اللّه بن الزبير والذي ينكر فيه زيادة لفظ التعمد، قائلاً: «واللّه ما قال متعمداً (أي النبي) وأنتم تقولون متعمداً»[5]، ويستنتج أبو رية من موقف ابن الزبير النافي لهذه الزيادة والمنصرف عن الإكثار من رواية الحديث أن الكذب لا يحدد من موقع القصدية.

يؤدي هذا الفهم لمعنى الكذب إلى إدخال وهم ناقل الحديث وتدخل نوازعه

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 68.

(2) البخاري (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 5، سبق ذكره، ص 549).

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 60.

(4) الإدراج: هو أن يذكر الصحابي أو من بعده عقب ما يرويه من الحديث كلاماً من عند نفسه، فيرويه من بعده موصولاً بالحديث غير فاصل بينهما بذكر قائله. الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 95.

(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 62.

النفسية ودوافعه الذاتية في معنى الكذب. لكن الربط بين الكذب والقصدية هو ربط أيضاً بين ظاهر الراوي وباطنه، فهل تكفي ضوابط العدالة والضبط التي وضعها علماء الجرح والتعديل لمنع تسرب كل وجوه الوضع إلى الحديث؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب استحضار جوانب أخرى من هذه المسألة ليس مجالها هذا الفصل، ويتعين علينا في المقابل معرفة النتائج التي يؤدي إليها تطبيق هذه المفاهيم النظرية المتقابلة على حياة واحد من الصحابة وعلى رواياته.

2- أبو هريرة:

إذا كان أبو هريرة «أول رواية اتهم في الإسلام»[1]، فإنه يعد أوفر صحابي نال نقداً شديداً في العصر الحاضر، ويردّ أبو رية هذا الأمر إلى الكثرة البالغة من أحاديثه التي استفاضت في كتب الحديث وأخذت مكانة وتصديقاً في قلوب المسلمين وسيطرت على عقولهم وأفكارهم وجعلوا منها ديناً عاماً على ما فيها من مشكلات تحار فيها العقول، وشبهات وخرافات تتخذ مطاعن على الدين وأسانيد يستند عليها في بثّ المسيحيات والإسرائيليات[2].

غير أن هذا النقد الذي وجه إلى أبي هريرة قابله دفاع شديد وردود عديدة جنّد أصحابها أقلامهم للدفاع عن سيرة هذا الصحابي وعن مروياته[3] ضدّ الذين أرادوا هدم السنّة باتهام «كبار نقلتها وأئمة حفاظها لإضعاف جانب عظيم من الحديث النبوي قاصدين من وراء ذلك تشكيك المسلمين في السنّة الطاهرة»[4].

---

(1) صدّر أبو رية كتابه **أبو هريرة شيخ المضيرة** بهذه العبارة حتى يؤكد على أن النقد الذي وجه إليه في الحاضر ليس بدعاً ذلك أن القدامى قد شكّوا في مروياته واتهموه فيها.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 195.

(3) نذكر من هذه المؤلفات التي نعتمدها في هذا الفصل: مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 298-362. محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 132-172. عبد الرحمن المعلمي اليماني، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنّة المحمدية من الزلل والتضليل والمجازفة**، سبق ذكره، ص 100، 165. محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 110-210. محمد عجاج الخطيب الذي ألّف كتاباً للردّ على أبي رية وسمه بـ **أبو هريرة: راوية الإسلام**، سبق ذكره.

(4) محمد عجاج الخطيب، مقدمة الطبعة الأولى، **أبو هريرة راوية الإسلام**. وعن سبب تأليف =

وقد كان من شدة ما ناله مؤلف **أضواء على السنّة المحمدية** من هجوم وسباب ونقد لاذع أن قدم محمود أبو رية دراسة ثانية مستفيضة شاملة في تاريخ أبي هريرة حتى تبدو للناس شخصية هذا الصحابي المشهور في صورتها الحقيقية، فأعاد النظر في مصادره وأضاف فصولاً جديدة ومباحث رام من خلال تدقيق النظر فيها تأكيد ما سلف أن قدّمه في مؤلفه السابق حتى أصبح كتاب **أبو هريرة شيخ المضيرة** في نظر صاحبه «مرآة مجلوة تصور تاريخ هذا الصحابي المعروف تصويراً صادقاً من يوم أن قدم إلى النبي (ﷺ) وهو بخيبر فقيراً معدماً إلى أن توفي في قصره المنيف بالعقيق غنياً مثرياً»[1].

يتحتم على الباحث المتناول لجملة الإشكاليات التي تطرحها حياة هذا الصحابي أن يعتمد منهجاً نقدياً مزدوجاً ينهض على ميسمين: **الأول** إظهار صبغة المجادلات والمناظرات التي طغت على الكتابات المتعلقة بأبي هريرة **والثاني** استجلاء مختلف المرجعيات والتأثيرات التي حكمت هذه المباحث.

فالميزة الأولى المتعلقة بظاهرة الجدال والمناظرة تتجلى من خلال الردود المتلاحقة على كتابيّ **أضواء على السنّة المحمدية** و **أبو هريرة شيخ المضيرة** من قبل الباحثين المحافظين ما دفع بمؤلف هذين الكتابين إلى تلمس الدفاع عن نفسه من خلال الإضافات والتعليقات التي ضمنها الطبعات الموالية لكتابيه. وإذا انطلقنا من مبدأ أن الأفكار التي يقدمها الباحث في سياق هذه المناظرات تتحدد دائماً بالنسبة إلى أفكار الآخرين وأنها محكومة بنفس دفاعي يغيّب أحياناً الحقيقة التاريخية في سبيل البرهنة على صحة أفكار هذا الباحث ووجاهة حججه وتهافت رأي خصمه، فإن هذا المبدأ يشرع لنا التركيز في تحليل مختلف المواقف على كتابين متعارضين في مستوى الأهداف والغرض من التأليف وإن كان منهجهما لا يعدم التشابه لصدورهما عن عقل يشتغل بآليات واحدة في مواطن عديدة، ونقصد

= هذا الكتاب، يقول الخطيب: «هالني أن أجد راوية الإسلام تلوكه الألسن المغرضة وتتناوله أقلام الباطل فرأيت من واجبي كمسلم أولاً وكمشتغل في السنة وعلومها ثانياً أن أكشف عن الحقيقة (. . .) لأنصف راوية الإسلام أبا هريرة وأضع الحقّ في نصابه»، ص 5-6.

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 8-9.

بهما كتاب أبي رية: **أبو هريرة شيخ المضيرة** وكتاب عجاج الخطيب: **أبو هريرة، راوية الإسلام**.

أما **الميزة الثانية** لهذا المنهج فهي تلمس الأسس المرجعية التي انبنى عليها كتاب **شيخ المضيرة** ومدى التأثير الذي خضع له مؤلفه عند صياغة أفكاره. فالمعلوم أن انتقاد سيرة أبي هريرة ومروياته دشنهما في بداية هذا القرن محمد رشيد رضا الذي نقل بعض الأخبار المبثوثة في كتب التاريخ والتي تشير إلى كثرة تحديث هذا الصحابي وإفراطه في ذلك وانتقاد الصحابة ذلك عليه والتي تذكر ما انتاب منهج تحديث أبي هريرة من خلل نتيجة عدم نقله كل الأخبار التي يرويها مباشرة عن النبي، ولتأثره في الأخبار التي كان يرويها ببعض الرواة المشكوك في أمانتهم من أمثال كعب الأحبار[1]، وقد تابع هذا النقد أحمد أمين فأشار في كتابه **فجر الإسلام** إلى الغموض الحاف بالأخبار التي تؤرخ لحياة هذا الصحابي وإلى الكثرة البالغة من مروياته التي أفزعت الصحابة ودفعت البعض منهم إلى الإنكار عليه وتشديد الأمر بالنهي عن الرواية وإلى مدى إمكان الوثوق في هذه الروايات المنقولة عنه بسبب ما أحاط بها من إشكال سواء في أسانيدها أو متونها[2].

ويعد محمود أبو رية أبرز الباحثين المعاصرين الذين اهتموا بأمر هذا الصحابي، فقد تابع المسار الذي انتهجه رشيد رضا وأحمد أمين متناوِلاً كل الدقائق والجزئيات المتعلقة بأبي هريرة. وإذا كان تأثر أبي رية برشيد رضا وأحمد أمين مما لا يخفى على المطّلع على كتاباته، فإن هناك تأثيراً أقوى وأظهر وإن كان لا يبدو بمثل وضوح التأثير الأول وجلائه، ذلك هو التأثر بباحث سبق أبا رية في إصدار كتاب عن أبي هريرة ونعني به عبد الحسين شرف الدين العاملي.

لقد سبق العاملي أبا رية في إصدار كتابه عن أبي هريرة[3]، وعدّ هذا الكتاب

---

(1) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 1، ص 851. م 29، ص 43. م 29، ص 514.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 218-220.

(3) اعتمدنا الطبعة الثالثة من هذا الكتاب الصادرة بصيدا سنة 1964، وهي لا تذكر تاريخ الطبعة الأولى لهذا الكتاب إلا أن أبا رية بدا مطّلعاً على كتاب عبد الحسين في الطبعة الأولى من كتابه **أضواء على السنّة المحمدية** وهو دليل على سبق عبد الحسين في الكتابة عن أبي هريرة.

أنموذجاً «يمثّل نزاهة البحث وسمو الفكرة وسعة الإطلاع ودقة الاستنتاج وكثرة الفائدة»[1] و«نسقاً جديداً في التأليف وفتحاً في أدب التراجم بطرازه المستوعب المحلل. ولعله من أجل ما تخرجه المطابع الحديثة (. . .) يبحث حياة أبي هريرة وعصره وظروفه وعلاقاته وأحاديثه وعناية الصحاح الست بروايته على ضوء العلم والعقل»[2].

أن يكون الكاتبان مختلفين في مذهبهما، فالعاملي شيعي إمامي وأبو رية سني، فإن ذلك لم يكن حائلاً أمام تأثر الثاني بالأول فالجوامع بينهما عديدة كما سنجلوه.

لنقارن بين الغرض الذي يحدده كل باحث منهما لدراسته. يقول العاملي في مقدمة كتابه: «هذه دراسة لحياة صحابي روى عن رسول اللّه (ﷺ) فأكثر حتى أفرط وروت عنه صحاح الجمهور وسائر مسانيدهم فأكثرت حتى أفرطت أيضاً ولا يسعنا إزاء هذه الكثرة المزدوجة إلا أن نبحث عن مصدرها لاتصالها بحياتنا الدينية والعقلية اتصالاً مباشراً، ولولا ذلك لتجاوزناها (. . .) فاحتج بها فقهاء الجمهور ومتكلّموهم في كثير من أحكام اللّه وشرائعه (. . .) ولا عجب منهم في ذلك بعد بنائهم على أصالة العدالة في الصحابة أجمعين وحيث لا دليل على هذا الأصل، لم يكن لنا بدّ من البحث عن هذا المكثر نفسه وعن حديثه كماً وكيفاً لنكون على بصيرة فيما يتعلق من حديثه بأحكام اللّه فروعاً وأصولاً»[3]. وينسج أبو رية بدوره على منواله، فيقول: «وقد أمطنا اللثام عن أهم ما يجب على المسلمين وعلى غير المسلمين معرفته من مروياته، ومبلغ نصيبها من الصدق ومدى نسبتها إلى النبي حتى تعلم على حقيقتها، وتؤخذ على مقدار وزنها، وذلك لأن في أكثرها مشكلات يحتج بها علينا أعداء الدين»[4].

---

(1) مقدمة كتاب عبد الحسين العاملي، أبو هريرة، ط صور، د.ت، ص 3.

(2) راجع تقديم مرتضى آل ياسين لكتاب عبد الحسين العاملي، **المراجعات**، ط 5، بغداد، 1965، ص 15.

(3) عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، أضواء، ص 5.

(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، مقدمة الطبعة الأولى.

إن كِلا الباحثين ينطلق من موقع الدفاع عن الإسلام وكلاهما هالته هذه الكثرة من المرويات المنقولة عن هذا الصحابي والتي تنقلها كتب الصحاح وتتخذ حجة للطعن في الإسلام، فانبريا يبحثان محكّمين الذوق الفني والمقياس العلمي في تمحيص هذه الكثرة من الأحاديث لتطهير الصحاح والمسانيد من كل ما لا يحتمله العقل من حديث هذا «المكثار»، غير أن المتمعن في الكتابين يشده هذا التشابه الكبير بينهما في الأخبار المعتمدة والمرويات المنتقدة والاستنتاجات المقدمة، وإذا أضفنا إلى ذلك إهمال أبي رية الإشارة إلى هذا الكتاب فيما عدا مواطن قليلة، فإن المقارنة بين الكاتبين تصبح في نظرنا على قدر كبير من الوجاهة لأنها تمكننا من تبيّن مدى الإضافات التي قدمها أبو رية عند دراسته لحياة أبي هريرة ومروياته.

أ- صحبة أبي هريرة للنبي

ينطلق أبو رية في تناول حياة هذا الصحابي من الأخبار المقدمة عنه في كتب التراجم والمتصلة بالتعريف باسمه ومنشئه وظروف إسلامه، فهي تذكر اختلاف الناس في تحديد اسمه حتى أنه لم يختلف في اسم أحد في الجاهلية والإسلام كما اختلف في اسم أبيه، ومثل هذا الاضطراب والاختلاف لا يصح معه شيء يعتمد عليه في رأي أبي رية لذلك، فهو كمن غلبت عليه كنيته فلم يعرف إلا بها[1].

أما ما عرف عن أصله فتذكر كتب التاريخ إنه دوسي[2] لم يُعرف عن حياته في بلاد اليمن في مدى السنين التي عاشها قبل إسلامه سوى أنه كان فقيراً معدماً يرعى

---

(1) تذكر كتب التراجم أن اسم أبي هريرة هو عبد الرحمن بن صخر من ولد ثعلبة بن سليم بن فهم بن دوس اليماني. راجع: الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، ط 2، حيدر آباد، 1333هـ، ص 31. وللمؤلف نفسه: **سير أعلام النبلاء**، ج 2، القاهرة، د.ت، ج 2، ص 418. ويذكر أبو هريرة أن النبي هو الذي دعاه بأبي هريرة وأنه كان يود لو لقبه بأبي هر. راجع التعليق الطريف على هذه القصة ودلالتها عند فاطمة المرنيسي على نظرة المسلمين الدونية إلى المرأة:

F. Mernissi, *Le Harem politique : Le prophète et les femmes*, Albin Michel, Paris, 1987, p. 93.

(2) دوس هي إحدى القبائل اليمنية القحطانية.

الغنم إلى أن قدم المدينة سنة سبع للهجرة بعد أن تخطى الثلاثين من عمره فبايع النبي على الإسلام بعد أن افتتح النبي خيبر[1].

ويتابع أبو رية بحثه في ظروف إسلام هذا الصحابي، فيتساءل عن الأسباب التي أخرت إسلام أبي هريرة عشرين سنة كاملة من بداية البعثة إلى وقعة خيبر في حين أن بلاد أبي هريرة، أي اليمن، قريبة من الحجاز، ويجيب أبو رية: إن أبا هريرة كان فقيراً معدماً، يتيماً أزرى به الدهر يخدم الناس بطعام بطنه[2] فلما انتهى إلى علمه أن نبياً ظهر بمكّة بدين جديد يدعو إلى مساعدة البائسين اغتبط وقدم على النبي يبتغي أن يحقق مطامعه الشخصية ومآربه الذاتية لا ليلتمس أن يتفقه في الدين كما فعل غيره من الذين أسلموا بإخلاص، لذلك فما كاد أبو هريرة يملأ عينه من مغانم خيبر حتى رنا إليها وطالب بنصيب فيها[3] فأشركه الرسول في الغنيمة لفقره واتخذ سبيله إلى الصفة التي تضم فقراء لا منازل لهم ولا عشائر، وهذا المكان الذي رضي به أبو هريرة مقاماً يدل في نظر أبي رية على وضاعته وبؤسه[4].

ويكشف أبو هريرة عن الظروف التي صاحب فيها النبي، فيقول: «إني كنت أمرأ مسكيناً أصحب رسول اللّه على ملء بطني»[5]، ويعقّب أبو رية على هذا الخبر بأن حرف الجر (على) يفيد المعنى نفسه الذي تفيده (لـ)، ويستنتج انطلاقاً

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 196. و**أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 45. وقارن بعبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 20. وراجع إسماعيل أدهم الذي يذكر في الفصل الذي خصصه للحديث النبوي ولرواته في كتابه **مصادر التاريخ الإسلامي** أن أبا هريرة كان يعتنق المسيحية في بلاده دوس قبل قدومه على النبي. إسماعيل أدهم، **المؤلفات الكاملة**، ج 3، القاهرة، 1986، ص 230.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 45-47. وعبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 24.

(3) يذكر أبو رية أن طمع أبي هريرة اتضح حالما أسلم حين طلب من النبي ألا يسهم لصحابي (أبان بن سعيد بن العاص) كان ممن خاضوا غمار خيبر فأهان أبان أبا هريرة وأغلظ له القول دون أن يغضب النبي. راجع: محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 47.

(4) راجع الأخبار التي ينقلها أبو رية من **الحلية** لأبي نعيم الإصبهاني عن حالة أهل الصفة وظروف عيشهم. **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 50.

(5) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 26.

من هذه المقدمة أن أبا هريرة كان صادقاً في الإبانة عن سبب صحبته للنبي، ذلك أنه تنكّب عن طريق العمل وانكفأ يتلقى ما تجود به نفوس المحسنين من صدقاتهم مخلداً إلى الخمول والكسل راضياً بحياة الهوان والذل، حتى قد بلغ من شدة بؤسه وفاقته أن الناس كانت تدوسه بأقدامها، وقد تحدث أبو هريرة بذلك: «لقد رأيتني وإني لأخرّ فيما بين منبر رسول اللّه إلى حجرة عائشة مغشياً علي، فيجيء الجائي فيضع رجله على عنقي ويرى أني مجنون وما بي جنون، ما بي إلا الجوع»[1].

ولم يكتفِ أبو هريرة بحياة البؤس هذه، بل كان يقف بباب أغنياء قريش كي يطعموه، ويقعد على الطريق حذو المسجد يسأل أبا بكر وعمر وغيرهما من الصحابة الموسرين أن يقرئوه آية من آيات الكتاب ولا يقصد من وراء ذلك سوى إشباع بطنه[2].

على أن ما يثير العجب في سيرة هذا الصحابي لدى أبي رية أنه بينما يصف ما ناله من جوع إذ به يزعم من ناحية أخرى إنه كان له مزود فيه تمر لمسه النبي بيده وقال: «كل من هذا المزود ما شئت في أي وقت»[3]، فظلّ أبو هريرة يأكل منه طوال حياة النبي وحياة أبي بكر وعمر وعثمان إلى أن أغارت جيوش الشام على المدينة بعد مقتل عثمان فوقع نهبه[4].

ولا يفوت أبا رية أن يبدي تهكمه بهذه الرواية وبعجائب أبي هريرة التي ينقلها عن نفسه دون أن يجشم نقّاد الحديث أنفسهم عناء نقدها[5]، ذلك أن أهم صفة

---

(1) رواه مسلم (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 16). الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، ج 1، سبق ذكره، ص 33. وانظر للمؤلف نفسه: **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 426-427.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 51. وقارن عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 25.

(3) رواه أحمد بن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 266).

(4) الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، ج 1، سبق ذكره، ص 33. **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 452-453.

(5) راجع السخرية الشديدة التي يعقّب بها أبو رية على هذا الخبر. **شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 52.

تميز بها هذا الصحابي هي شدة نهمه للطعام فكان لهذه الصفة أثرها البعيد في سلوكه وفي شخصيته حتى اضطر النبي عندما علم بكثرة غشيانه بيوت الناس أن يأمره «زر غبّاً تزدد حبّاً»[1]، وبسبب حبه للولائم والأطعمة[2] لقب بـ«شيخ المضيرة»[3]، وظلّ الناس يتندرون بهذا الأمر ويغمزونه قروناً طويلة. وقد ذكر الثعالبي في كتابه **ثمار القلوب** أن أبا هريرة كان أكولاً تعجبه المضيرة فيأكل مع معاوية في أيام صِفّين (37هـ)، فإذا حضرت الصلاة صلى خلف علي، فإذا سُئل

---

(1) كان محمود أبو رية قد دأب على نشر بعض المقالات بمجلة **الرسالة** التي يديرها مصطفى عبد الرزاق قبل إصدار كتابيه، ومن بين هذه المقالات مقال يحلل فيه حديثي «زر غبّاً تزدد حبّاً» و«انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، فالحديث الثاني كان مبدأ جاهلياً مقرراً نسخ الإسلام ما كانت تعتقده العرب من هذه العبارة وفسرها الرسول بما يتفق ومبادئ الإسلام، أما حديث «زر غبّاً تزدد حبّاً» فهو مثل مشهور أورده رجال الحديث على أنه من قول النبي وكان أول من قاله معاذ بن حزم الخزاعي فارس خزاعة، وقد أراد الرسول أن يؤدب أبا هريرة وأن يلقي عليه درساً في آداب الزيارة فذكر له هذا المثل العربي. مجلة **الرسالة**، ع 918، 5 شباط/ فبراير 1951.

(2) روى مسلم عن أبي هريرة قوله: «شر الطعام طعام الوليمة يمنعها من يأتيها ويدعي إليها من يأباها: ومن لم يجب الدعوة فقد عصى اللّه ورسوله»، ويستغرب أبو رية كيف يعصي اللّه ورسوله من لم يجب دعوة إلى وليمة «إلا أن يكون ذلك بمقتضى شريعة أبي هريرة في الطعام». **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 61.

(3) اتخذ أبو رية هذه الصفة «شيخ المضيرة» عنواناً لكتابه لالتصاق هذه الصفة بصاحبها في نظره، حتى إذا ذكر هذا اللقب مجرداً فلا ينصرف إلا إليه. والمضيرة هي صنف من الطعام المشهور الذي يحبه معاوية، وقد أفرد بديع الزمان الهمذاني أحد **مقاماته** للمضيرة، وفيها إلماح إلى أبي هريرة حينما قال: حدّثنا عيسى بن هشام، قال: «كنت في البصرة ومعي أبو الفتح الإسكندري رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه والبلاغة يأمرها فتطيعه وحضرنا معه دعوة بعض التجار فقدمت إلينا مضيرة تثني على الحضارة وتترجرج في الغضارة وتؤذن بالسلامة وتشهد لمعاوية بالإمامة».

وعقّب الشيخ محمد عبده في شرحه لـ **مقامات** الهمذاني على هذه العبارة، بقوله: «ومعاوية ادّعى الخلافة بعد بيعة علي بن أبي طالب فلم يكن من يشهد له بها في حياة علي إلا طلاب اللذائذ وبغاة الشهوات، فلو كانت هذه المضيرة من طعام معاوية لحملت آكليها على الشهادة له بالخلافة». انظر: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، مقدمة الطبعة الثالثة، ص 56 وما بعدها. **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 198. وراجع: الهمذاني، **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، شرح محمد عبده، ط 6، بيروت، 1986، ص 104.

عن ذلك قال: «مضيرة معاوية أدسم والصلاة خلف علي أسلم. . .»[1].

أما الصفة الثانية التي اشتهر بها أبو هريرة فهي كثرة مزاحه وتسلية الناس بالإغراب في القول حتى حكي عنه إنه كان يركب حماراً ويصيح: «قد جاء الأمير»، وربما أتى الصبيان وهم يلعبون فلا يشعرون به حتى يلقي بنفسه بينهم ويضرب برجليه فيفزع الصبيان ويفرون[2] حتى كانت كثرة مزاحه دافعاً للناس كي يتهكموا به ويتندروا بأخباره[3].

إن الصفات النابية التي التصقت بأبي هريرة وتهكم الناس به دفعا النبي إلى إقصائه إلى البحرين، ذلك أنه لا يصح في رأي أبي رية أن يقبل الرسول من يعيش بجواره ممن لا يحمل نفساً أبية قانعة، «فلو علم النبي (ﷺ) أن في أبي هريرة خيراً أو فضلاً وأنه أهل لصحبته لأبقاه بجواره (. . .) مع أن التاريخ لا يذكر أن النبي قد صنع مع أحد من أصحابه جميعاً - حتى المنافقين منهم - مثلما صنع مع أبي هريرة»[4]، فكان أن بعثه مع العلاء الحضرمي[5] إلى البحرين في شهر ذي القعدة

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 56.

(2) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 442.

(3) تنقل كتب التراجم عديد الأخبار الدالة على مزاحه، من بينها قوله عندما اغتنى بعد فقره وبعد أن زوجه مروان بن الحكم الأميرة بسرة بنت غزوان أخت الأمير عتبة بن غزوان (ت 218): «إني كنت أجيراً لبسرة بنت غزوان بطعام بطني، فكنت إذا ركبوا سقت بهم وإذا نزلوا خدمتهم، فأنا الآن أركب فإذا نزلت خدمتني»، وفي رواية أخرى: «كانت إذا نزلت في مكان سهل نزلت، فقالت: لا أريم حتى تجعل لي عصيدة، فهأنذا إذا أتيت على نحو من مكانها قلت لها: لا أريم حتى تجعلين لي عصيدة»، وكان أبو هريرة يتمخط في ردائه ويقول: «الحمد للّه الذي تمخط أبو هريرة في الكتان». انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 450-453. **وتذكرة الحفّاظ**، ج 1، سبق ذكره، ص 32. وانظر تعليقات أبي رية على هذه الأخبار: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 241-244. **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 200.

(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 76-77.

(5) بعث الرسول العلاء بن الحضرمي بعد غزوة حنين إلى البحرين وكتب له كتاباً فيه فرائض الصدقة وأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم، وبعث معه نفراً من بينهم أبو هريرة، وقد اختار أبو هريرة التأذين له وبقى معه إلى وفاة الرسول. **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 63-65. وقد ذكر أبو هريرة حضوره غزوات العلاء في البحرين ووصف شجاعة العلاء =

السنة الثامنة للهجرة، ويستنتج أبو رية من تتبعه لأخبار هذا الراوية **أن مدة إقامته بجوار النبي ساكناً مع أهل الصفة لا تتجاوز عاماً وتسعة أشهر**[1].

إن هذا الاستنتاج في نظرنا هو أخطر ما توصل إليه أبو رية ذلك، أنه خالف فيه كل الدراسات التي تناولت حياة أبي هريرة[2]، وما إلحاحه في كتابه **شيخ المضيرة** على هذه النتيجة إلا لأهمية تحديد المدة الحقيقية التي قضاها راوي أضخم عدد من الأحاديث مع النبي وما يخوله ذلك من انتقاد هذا الكمّ الهائل من مرويات أبي هريرة مع قصر مدة صحبته.

لكن ما هو موقف المدافعين عن أبي هريرة مما قرره أبو رية وعدّه حقيقة تاريخية تؤيدها الوقائع وأخبار التاريخ الصحيحة؟

إن ما ذكره أبو رية في خصوص الظروف الحافة بإسلام أبي هريرة لا يعدو في نظر المدافعين عن هذا الصحابي أن يكون تزويراً للحقائق التاريخية وافتراء على صحابي جليل من كاتب امتلأت نفسه «ضغناً على أبي هريرة (ف) لم يرَ في قصة إسلامه إلا قصة من قصص التشرد التي تحمل الجائع على التنقل من بلد إلى بلد

= وقوته عند محاربة المرتدين، إلا أن أبا رية لا يرى في هذه الأخبار سوى مبالغة في تصوير شجاعة العلاء حتى يجعله في منزلة سعد بن أبي وقاص أو خالد بن الوليد. المصدر نفسه، ص 70. وانظر: مرتضى العسكري، **خمسون ومئة صحابي مختلق**، ط 1، بيروت، 1968، ص 49-58، الذي يرى في هذه الأخبار منزعاً إلى وضع قصص تاريخية واختلاق أمجاد لبعض الصحابة من تميم، فصوِّرت تبعاً لذلك بطولات وقصص حربية في حروب الردة والفتوح، ولقد وضع سيف بن عمر التميمي جملة من الروايات ومن بينها رواية أبي هريرة.

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 68. والملاحظ أن أبا رية كان أكد في الطبعة الأولى من كتاب **أضواء على السنّة المحمدية** أن أبا هريرة صحب النبي **ثلاث سنوات** ثم أداه البحث وخصوصاً تأكده من أن هذا الصحابي لم يبرح البحرين ولم يعد إلى المدينة في حياة النبي إلى استنتاج أن مدة صحبته لا تتجاوز **عاماً وتسعة أشهر**. أما الخبر الذي يعارضه به المدافعون عن أبي هريرة في هذا الأمر فهو في نظر أبي رية خبر متهافت يحمل في طياته برهان بطلانه وعلة كذبه (انظر: المصدر نفسه، ص 70-72).

(2) لقد تفرد أبو رية بهذا الاستنتاج ولم يساير غيره من الباحثين في تحديد مدة صحبته بثلاث سنوات. قارن: احمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 219. وعبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 20.

ليملأ بطنه»[1]، فقد «استجاز أبو رية أن يقلب الحقائق ويمسح التاريخ الناصع، ويفتري على الأبرياء»[2]، و«أساء فهم النصوص عمداً وتحكم في فهمهما تحكماً يمليه الهوى لا البحث العلمي»[3].

لذلك، انبرى المدافعون عن أبي هريرة يفنّدون هذه «المطاعن» و«الشُبه» ويردّون التهم المحيطة بحياته. فأن يكون أبو هريرة غامض الحسب مغمور النسب، اختلف الناس في اسمه واسم أبيه، فإن ذلك لا يحط من شأنه، فكثير من الصحابة اختلف في أسمائهم وكانوا مغمورين في جاهليتهم دون أن يتخذ ذلك سبيلاً إلى الطعن في عدالتهم[4]. أما أبو رية فقد عمل في نظرهم على تصوير هذا الصحابي في أكثر من موضع في دراسته صعلوكاً معدماً فقيراً وحاول انطلاقاً من هذا المنظور تجريده من العدالة متناسياً أن الفقر والمسكنة لا يحطان من قدر المرء ومكانته[5].

ويختلف هؤلاء الباحثون مع أبي رية في تاريخ إسلام أبي هريرة، ذلك أنهم يجعلون إسلامه متقدماً سنوات على التاريخ الذي حدده أبو رية، فقد أسلم أبو هريرة قبل قدومه إلى الرسول في بلاده على يد الطفيل بن عمرو الذي دعا قومه إلى الإسلام فأجابه أبو هريرة وحده، وبقي الطفيل بأرض دوس يدعوها حتى هاجر الرسول إلى المدينة، ومضت غزوة بدر وأحد والخندق، وفي السنة السابعة من

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 328.

(2) المصدر نفسه، ص 331.

(3) المصدر نفسه، ص 366.

(4) المصدر نفسه، ص 366. محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 170.

(5) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 171. ينبه جينبول، اعتماداً على أطروحة قامت بها الباحثة الألمانية «هلغا همغسبرغ» (Helga Hemgesberg) حول أبي هريرة *Abu Huraira, der Gefahrte des propheten* سنة 1965، إلى ما يشيره إهمال كتب التراجم لدى الباحث من استغراب لعدم حديثها عن حياة أبي هريرة قبل إسلامه، حتى أن المعلومات المتعلقة بقدومه مع الطفيل بن عمرو سنة 7هـ نجدها مثبتة في ترجمة الطفيل لا في ترجمة أبي هريرة. انظر:

Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, pp. 63-64.

الهجرة التحق الطفيل بمن أسلم من قومه ومعه أبو هريرة بالرسول بخيبر، فأسهم لهم مع المسلمين في غنائم هذه الغزوة[1].

إن التاريخ الذي يحدد به عادة إسلام أبي هريرة لا يمثل في نظر هؤلاء الباحثين سوى تاريخ قدومه إلى النبي[2] وبداية صحبته له. وقد استمرت هذه الصحبة ثلاث سنوات في تقدير السباعي[3] وأربع في اعتبار الخطيب[4]، ولعلّ مدار الخلاف بين الدارسين المحدثين في تحديد مدة صحبة أبي هريرة يعود إلى ما تذكره المصادر التاريخية من رحيل أبي هريرة مع العلاء بن الحضرمي إلى البحرين وعودته من جديد لمصاحبة النبي[5].

أما النقطة الثانية التي كانت موضع خلاف بين الباحثين ذوي النزعة المحافظة وأبي رية، فتتمثل فيما يذكره أبو هريرة عن نفسه من خدمته للنبي «على ملء بطنه»

---

(1) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 171.

(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 326. محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 69، 171-172. وقارن بصبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 360، الذي رغم اتفاقه مع هؤلاء الباحثين في الدفاع عن أبي هريرة يجعل إسلامه سنة 7هـ. وكذلك محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 132.

(3) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 326-327.

(4) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 72.

(5) يعتمد كل من الخطيب واليماني والسباعي في تحديد مدة صحبة أبي هريرة على حديث هذا الصحابي: «قدمت ورسول الله بخيبر وأنا يومئذ قد زدت على الثلاثين، فأقمت معه حتى مات أدور معه في بيوت نسائه وأخدمه، وأغزو معه وأحج فكنت أعلم الناس بحديثه». أما أبو رية فإنه ينتقد هذا الخبر الذي أورده ابن حجر في الإصابة دون أن يناقشه أو يعترض عليه، رغم أن أبا هريرة يصرح بأنه لازم العلاء وبقي معه يحارب المرتدين في عهد أبي بكر. **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 65-68. وانظر الخلاف بين الباحثين حول العمل الذي قام به أبو هريرة عندما كان في البحرين، ففي حين يلح أبو رية على أن أبا هريرة اقتصر على التأذين لأنه لم يكن يحسن أي عمل ديني وكان يجيد الحداء في زمن شبابه أيام خدمته لبسرة بنت غزوان «فلم يظهر بالفتوى والتحديث إلا زمن عثمان». المصدر نفسه، ص 68-69. ويؤكد غيره من الباحثين أن إرسال أبي هريرة إلى البحرين كان «لينشر الإسلام ويفقّه المسلمين ويعلّمهم أمور دينهم، فحدّث عن رسول الله (ﷺ) وأفتى الناس». محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 68.

واتخاذه الصفة مستقراً له، فيعمد السباعي إلى تأويل هذا الخبر الذي لا يعني في اعتقاده أن أبا هريرة كان يخدم الرسول ليقتات، بل يدل على ملازمة هذا الصحابي وخدمته للنبي صابراً على فقره الشديد وفاقته «فلم يكن أبو هريرة نهماً ذا بطنة، وما كان يوماً عبداً لشهوة بطنه، بل كان يكتفي بما يعلل به نفسه، أو يمسك عليه ريقه»[1].

أما بقاء أبي هريرة في الصفة فلا يعدّ ذلك دليلاً على هوانه ووضاعته لأن أكثر من سكنها المهاجرون الذين وقفوا أنفسهم للعلم والجهاد وكان الرسول يحدب عليهم ويتناول طعامه معهم[2].

ويحاول المدافعون عن أبي هريرة إيجاد سبيل لتبرير الأخبار المنقولة عن كثرة هزله ومزاحه وخروجه عن الوقار وضبط النفس اللازم توفرهما في ناقل الحديث، فلا يرون في هذه الأخبار سوى دعابة من دعاباته ومرح لطيف من مرحه الذي اعتاده، فقد أنعم اللّه عليه «بخفة الدم وحلاوة العبارة» ويقيسون على الرسول الذي كان لا يرى حرجاً في ممازحة أصحابه[3]. ويزداد الأمر طرافة حينما يبرر الخطيب قصة ركوب أبي هريرة حماراً ومداعبة الصبيان، فيرى أنه «فهم نفسية الأطفال

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 328-331.
وانظر انتقاد طه حسين لأبي رية حينما اعتبره مسرفاً في بعض المواطن، من بينها زعمه أن أبا هريرة لم يصاحب النبي طلباً لما عنده من الدين وإنما صاحبه على ملء بطنه «وفرق بين من يقول أنه كان يخدم ومن يقول أنه كان يصاحب. وحسن الظن في هذه المواطن شر من سوئه، وما أظن أبا هريرة أقبل من اليمن مع من أقبل منها إلى النبي (ﷺ) لا ليؤمن به ولا ليأخذ عنه الدين بل ليملأ بطنه عنده (. . .) (و) هذا إسراف في التأويل وفي إساءة الظن».
انظر مقدمة طه حسين لكتاب **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 12. راجع أيضاً كيفية الطريقة التي تؤوّل بها الأخبار الذاكرة لنهم أبي هريرة واستقرائه الصحابة القرآن كي يطعموه: مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 332-334.

(2) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 173. وانظر: د. م. إ، فصل «أهل الصفة» مونتغومري وات (Montgomery Watt)، ج 1، ط 2، ص 274. وفيه أن أهل الصفة هم جمع من الصحابة المتميزين بالفقر والتقوى قطنوا مسجد المدينة وكانوا يقضون أوقاتهم في العبادة ويشاركون الرسول في غزواته.

(3) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 337.

وعرف أن من حاجاتها الأولى المداعبة والمزاح (. . .) يوم لم يعرف التاريخ الطرق التربوية المعاصرة، وقبل أن يخلق رواد التربية الحديثة بعشرة قرون، وقبل أن تجمع مجلدات التربية نظريات جون ديوي (John Dewey) وغيره»[1].

وفي مقابل هذه الأخبار التي استشعر الباحثون المحافظون حرجاً كبيراً في تأويلها وصرف الاتهام عن أبي هريرة، حرصوا على إبراز تقوى هذا الصحابي وورعه[2] وكثرة صلاته وصيامه[3] وحرصه على الاقتداء بالرسول في جلّ أعماله وتصرفاته وذكره وعبادته فـ«كان لأبي هريرة مسجد في مخدعه، ومسجد في بيته، ومسجد في حجرته ومسجد على باب داره، إذا خرج صلى فيها جميعاً، وإذا دخل صلى فيها جميعاً (. . .) وكان يسبّح كل يوم اثني عشر ألف تسبيحة»[4]، وكان عفيف النفس كريماً تصدق بدار له في المدينة وأعتق مملوكاً له تقرباً للّه[5].

لقد كان اتهام أبي هريرة والدفاع عنه متصلاً بحياته الأولى إثر إسلامه وظروف صحبته للنبي، إلا إن هذا الجدل سيكون أكثر حدّة عندما يتعلق الأمر بمروياته وموقف الصحابة وعلماء الحديث منها.

ب- مرويات أبي هريرة

إن أبرز ما يثير أبا رية في أمر هذا الصحابي كثرة الأحاديث النبوية التي تنقلها كتب السنّة عنه، حتى اعتبر أكثر الصحابة حديثاً عن الرسول[6] رغم أنه لم يصاحب النبي إلا عاماً وتسعة أشهر، وقد ذكر ابن حزم أن **مسند** بقي بن مخلد قد احتوى من حديث أبي هريرة على 5374 حديثاً، وتحدث هذا الصحابي عن نفسه

---

(1) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 76.

(2) المصدر نفسه، ص 73-74. مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 357.

(3) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة رواية الإسلام**، سبق ذكره، ص 75. مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 358.

(4) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 79.

(5) المصدر نفسه، ص 85-86.

(6) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 200-201.

فقال: «ما من أحد من أصحاب النبي (ﷺ) أكثر حديثاً مني إلا ما كان من عبد اللّه بن عمرو فقد كان يكتب ولا أكتب»[1]، في حين أن كتب الحديث لا تحوي من الأحاديث التي ينقلها عبد اللّه بن عمرو إلا عدداً محدوداً[2].

إن هذا التناقض الواضح بين قصر صحبته للنبي والكثرة المريبة من الأحاديث المنقولة عنه هو الذي سيدفع أبا رية إلى مقارنة كمية حديثه مع ما نقل عن غيره من الصحابة والخلفاء[3] نجملها في الجدول التالي[4].

الصحابي	مدة صحبته	عدد مروياته
أبو هريرة (ت 259)	عام وتسعة أشهر	5374 حديثاً في **مسند** بقي بن مخلد روى منها البخاري 446
أبو بكر (ت 113)	23 سنة	البخاري: 22. مسلم: 1. الترمذي: 6. أبو داود: 1.
عمر بن الخطاب (ت 23هـ)	17 سنة	نقلت له كتب الصحاح الستة 50 حديثاً
علي بن أبي طالب (ت 40هـ)	23 سنة	نقلت له كتب الصحاح الستة 50 حديثاً
عثمان بن عفان (ت 35هـ)	22 سنة؟	البخاري 9 / مسلم 5
الزبير بن العوم (ت 36هـ)	أسلم وله 12 سنة وشارك في كل غزوات النبي	البخاري 9 / مسلم 1

(1) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 432.
(2) نقل منها أحمد بن حنبل في مسنده 722 حديثاً روى منها البخاري 7 ومسلم 20.
(3) نرجح أن يكون أبو رية اعتمد في المقارنة على ما ضبطه عبد الحسين العاملي للتطابق بينهما. انظر: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 127-132. وقارن بعبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 45-53.
(4) اعتمدنا في ضبط مدة صحبة هؤلاء الصحابة على تاريخ إسلامهم الذي أورده الذهبي في كتابه **سير أعلام النبلاء** وابن حجر العسقلاني في كتابه **لسان الميزان**، ط 1، حيدر آباد، 1329هـ. وأيضاً على تراجمهم في كتاب **الأعلام** للزركلي.

عبد الرحمان بن عوف (ت 32هـ)	أحد السابقين الثمانية إلى الإسلام	البخاري 9
أبي بن كعب (ت 21هـ)	شهد كل الغزاوت مع النبي وكان من كتّاب الوحي	البخاري 3 / مسلم 7
زيد بن ثابت (ت 45هـ)	لا تذكر المصادر تاريخ إسلامه	البخاري 4 / مسلم 5
سلمان الفارسي (ت 36هـ)	6 سنوات	البخاري 4 / مسلم 5
طلحة بن عبيد اللّه (ت 36)	أحد السابقين الثمانية إلى الإسلام	البخاري 4
معاذ بن جبل (ت 18هـ)	ولد سنة 20 ق.هـ. وتذكر المصادر أنه أسلم وهو فتى	البخاري 6
سعيد بن زيد بن نفيل (ت 51هـ)	من المهاجرين وأحد العشرة المبشرين بالجنة	لم ينقل عنه حديث واحد

إن ما يستنتج أن أبا هريرة كان أقل هؤلاء الصحابة صحبة لتأخر إسلامه وإرساله إلى البحرين، فلا تتجاوز مدة صحبته عُشر ما قضاه أبو بكر أو علي في ملازمة النبي، غير أنه فاقهم في الحديث فجاوز في نظر أبي رية علياً ابن عم النبي وأول الرجال إسلاماً[1]، وأبا بكر شيخ الصحابة جميعاً[2]، وعمر الذي كان يتناوب النزول على النبي يوماً بعد يوم مع جارٍ له من الأنصار[3]، فهؤلاء الذين

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 128. لاحظ كيف ينتصر أبو رية للرواية الشيعية التي تذكر أن علياً هو أول من أسلم من الرجال، والجدير بالذكر أن الحديث عن أول من أسلم هو موضوع أثير بين الشيعة والسنّة في أوائل العصر الأموي حينما قام الخلاف بين أهل الجماعة والشيعة حول أحقية خلافة النبي، فقال أهل السنّة إن أبا بكر هو أول من أسلم من الرجال واعتبر الشيعة أن علياً هو أول من أسلم بعد خديجة.

(2) المصدر نفسه، ص 127.

(3) المصدر نفسه، ص 127-128.

لزموا النبي مدة البعثة لا تمثل أحاديثهم سوى نزر يسير مع ما رواه أبو هريرة، بل إننا إذا اعتمدنا ما ذكر في **مسند** بقي بن مخلد من أن أحاديث أبي هريرة بلغت 5374 حديثاً، فإن ما روي عن الخلفاء الأربعة - صحيحاً أو غير صحيح - يمثل 27 في المئة فحسب[1]، ويزداد الأمر غرابة إذا وجدنا بعض الصحابة من أمثال سعيد بن زيد بن نفيل، وهو أحد المبشرين بالجنة، لا يروي عن النبي حديثاً واحداً، وأبي بن عمارة المدني الذي نقل عنه حديث واحد في المسح على الخفين[2].

إن قلة تحديث كبار الصحابة عن النبي، وخصوصاً الخلفاء الأربعة منهم، يعود في نظر أبي رية إلى ما عرف عنهم من تشدد في الراوية اقتداء بحديث الرسول «لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن»، فقد جمع أبو بكر الناس بعد وفاة النبي وقال: «إنكم تحدّثون عن رسول اللّه (ﷺ) أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافاً فلا تحدّثوا عن رسول اللّه شيئاً فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب اللّه، فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه»[3]، وكان عمر شديداً على من أكثر الرواية أو أتى بخبر لا شاهد عليه وكان يأمرهم بأن يقلوا من التحديث عن النبي[4].

إن أبا هريرة كان مخالفاً لهؤلاء في الإكثار من الحديث والإفراط فيه والخروج عن سنّة الصحابة في الاعتماد على القرآن وترك الرواية، وهذه الكثرة البالغة هي التي جلبت عليه انتقاد القدامى والمحدثين على حدّ السواء[5]. لكن ما هو السبيل إلى الدفاع عن هذه الكثرة البالغة من الأحاديث وتبرير تفرد أبي هريرة بذلك؟

يرى الخطيب أن أبا هريرة كان ملازماً للرسول حتى وفاته، يخدمه ويصلي

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 132. عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، ص 44-45.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 132.

(3) الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، ج 1، سبق ذكره، ص 3.

(4) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، 1979، ص 38.

(5) د. م. إ، فصل «أبو هريرة» غولدزيهر، ج 2، ط 1، الترجمة العربية، ص 26. روبسن، ج 1، ط 2، بالفرنسية، ص 232-233.

خلفه، يحج ويغزو معه، لا ينقطع عن مجالسه فكان المسجد مقامه والرسول إمامه فعرف كثيراً من سنّة الرسول وشاهد دقائق سلوكه[1]. ولئن كانت صحبة أبي هريرة قليلة بالنسبة إلى ما يروى عنه من حديث، فإن ملازمته الدائمة للرسول وحرصه على طلب العلم وسعيه وراء ذلك يدفع أي شكّ يرد على مروياته حتى شهد له الرسول بحرصه على الحديث وأقر الصحابة بأنه «كان جريئاً على أن يسأل رسول اللّه (ﷺ) عن أشياء لا نسأله عنها»[2].

فأبو هريرة كان يشعر بدافع ذاتي وإحساس ضمني نحو الرسول[3] وهذه الأحداث التي تقع لأبي هريرة مع الرسول «لا يمكن أن ينساها لأنها تمثّل جزءاً من حياته بل تمثّل فترة بارزة في عمره، عاش فيها مع الرسول الكريم ورأى بعينه وسمع بأذنه ووعى بقلبه»[4]. أما مقارنة كمية حديث أبي هريرة بروايات غيره من الصحابة فإنه لا يمكن اعتمادها والبرهنة من خلالها على إكثار أبي هريرة من الحديث للأسباب التالية:

- أ - إن أبا بكر وعمر وعلياً لم يروَ عنهم مثلما روي عن أبي هريرة لأن هؤلاء اهتموا بشؤون الدولة وسياسة الحكم، «فكما لا نلوم خالد بن الوليد على قلة حديثه عن الرسول لانشغاله بالفتوحات لا نلوم أبا هريرة على كثرة حديثه لانشغاله بالعلم»[5].

- ب - انصراف أبي هريرة إلى العلم يجعل الموازنة بينه وبين غيره من الصحابة السابقين ذات خطأ كبير، أن أبا هريرة لم يشغله الصفق بالأسواق ولا الاهتمام بتحصيل الرزق على جمع الحديث[6].

- ج - إن اعتراف أبي هريرة بتفوق عبد اللّه بن عمرو عليه في كتابة أحاديث

---

(1) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 106.
(2) المصدر نفسه، ص 106.
(3) المصدر نفسه، ص 107.
(4) المصدر نفسه، ص 107-108.
(5) المصدر نفسه، ص 206.
(6) المصدر نفسه، ص 206.

الرسول واشتمال كتب الحديث على عدد محدود من أحاديث عبد اللّه بن عمرو لا يعدّ دليلاً على اختلاق أبي هريرة الأحاديث ونسبتها إلى النبي، لأن ما ذكره أبو هريرة كان في حياة النبي وقبل أن ينصرف ابن عمرو إلى ضياعه، بالإضافة إلى أن معاوية وابنه يزيد لم يفسحا لابن عمرو مجال التحديث للتنافر الذي كان قائماً بينه وبين بني أمية[1].

وينتهي المدافعون عن أبي هريرة إلى اعتبار كثرة مرويات هذا الصحابي منطقية يقبلها العقل وتدعمها الأخبار الصحيحة للعوامل الموضوعية التي توفرت لأبي هريرة فجعلته «راوية الإسلام». لكن ما هو موقف أبي هريرة نفسه من كثرة تحديثه؟ وكيف سوغ لنفسه كثرة الرواية؟

يرى أبو رية أن أبا هريرة تنبه إلى أن غيره من الصحابة قد يلاحظون عليه كثرة الرواية عن النبي وأنه سيأتي منها بما لم يستطع أحد الإتيان بمثله فهدته الحيلة إلى أن يحمي نفسه بأحاديث رفعها إلى النبي حتى لا يكون لأحد من الصحابة أو من غيرهم أي مغمز عليه فحدّث بالروايات التالية:

أ- نسب أبو هريرة إلى الرسول حديث «إذا حدثتم عني حديثاً تعرفونه ولا تنكرونه، فصدقوا به، قلته أم لم أقله، فإني أقول ما يعرف ولا ينكر، وإذا حدثتم عني حديثاً تنكرونه ولا تعرفونه فكذبوا به فإني لا أقول ما ينكر ولا يعرف»[2]، وهذا الحديث في نظر أبي رية يعارضه تحذير النبي من الكذب عليه ولا يعني سوى تسويغ التقوّل على النبي[3].

ب- إن أبا هريرة لم يكتفِ بتبرير هذا الكمّ الهائل من الأحاديث بمثل الرواية السابقة فحسب، بل أحاط نفسه بجملة من الأخبار والمواقف مع الرسول التي تثبت أمانته ومنزلته لدى النبي وتقطع بصحة كل ما رواه، فقد نقل البخاري عن أبي

---

(1) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 208-210.

(2) والملاحظ أن هذا الحديث لم ينقله أصحاب الكتب التسعة.

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 126-127. وراجع السباعي الذي ينتقد أبا رية لاعتماده على هذا الخبر الموضوع، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 350.

هريرة قوله: «إنكم تقولون إن أبا هريرة يكثر الحديث عن رسول اللّه، ويقولون ما بال المهاجرين والأنصار لا يحدّثون عن رسول اللّه بمثل حديث أبي هريرة، وإن إخوتي من المهاجرين والأنصار لا يحدّثون عن رسول اللّه بمثل حديث أبي هريرة، وإن إخوتي من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وكنت ألزم رسول اللّه على ملء بطني، فأشهد إذا غابوا وأحفظ إذا نسوا (. . .) وقد قال رسول اللّه (ﷺ) إنه لن يبسط أحد ثوبه حتى أقضي مقالتي هذه ثم يجمع إليه ثوبه إلا وعى ما أقول، فبسطت نمرة علي حتى إذا قضى رسول اللّه مقالته جمعتها إلى صدري، فما نسيت من مقالة رسول اللّه تلك من شيء»[1]، ويعقّب أبو رية على هذا الحديث الذي تنقله كتب الصحاح بأن أبا هريرة كان يدافع عن نفسه مما كان يتهم به من كثرة الحديث، وبأن هذا الحديث على غرابته ونزعته الأسطورية لم يحظَ بمناقشة علمية تحليلية غير ما قام به الباحث عبد الحسين شرف الدين العاملي في كتابه عن أبي هريرة[2]، إلا أن هذه الذاكرة التي يدّعي أنه اختص بها من دون الصحابة يكذبها نسيانه في عديد المواضع حتى أنه لم يقدر على حفظ القرآن[3] على فراغه وطول عمره[4].

ج - حاول أبو هريرة إقناع الصحابة والتابعين بأن النبي خصّه بالفضل وآثره

---

(1) رواه البخاري (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 179).

(2) راجع انتقاد عبد الحسين وأبي رية لمتن هذا الحديث وبيانهما لاضطرابه. محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 211-213، 115-119. وانظر: عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 22. وقارن: د. م. إ، فصل «أبو هريرة»، لغولدزيهر الذي يرى أن الأجيال اللاحقة هي التي اختلقت هذه القصة كي تبرز اعتقادها بعصمة ذاكرته من الوقوع في الخطأ. ج 2، ص 25.

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ص 119. وقارن: محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، الذي يؤكد أن أبا هريرة سمع القرآن من الرسول كما سمع منه الحديث وأنه عرض حفظه على الصحابي أبي بن كعب وأنه يعد شيخ شيوخ نافع صاحب القراءة المشهورة. ص 127.

(4) اختلف في سنة وفاة أبي هريرة ويرجح أنها سنة 58هـ. راجع: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 448.

على بقية الصحابة فجعله وحده محيطاً بكل أحاديثه واصطفاه ليكون مستودع أسراره فأفضى إليه بأحاديث وخيّره بين البوح بها وكتمانها[1]، فقال: «حفظت عن رسول اللّه وعاءين فأما أحدهما فبثثته وأما الآخر لو بثثته لقطع هذا البلعوم»[2]، ولم يكتفِ بهذه الرواية بل أضاف إليها روايات تشابهها[3]. إن هذه الروايات تحمل في نظر أبي رية دواعي بطلانها لأن النبي لم يختص أبا هريرة بشيء دون بقية الصحابة ولم تكن له ميزة تبوئه هذه المنزلة[4].

إلا أن هذا الحديث لا يثير أي شكّ لدى الخطيب، فالعلماء تطرقوا إليه قديماً وبينوا أن الوعاء الذي لم يكشفه أبو هريرة «لا يتعلق بالأحكام أو الآداب، وليس مما يقوم عليه أصل من أصول الدين، بل بعض أشراط الساعة أو بعض ما يقع للأمة من الفتن»[5]، وقد ثبت أن النبي اختص معاذ بن جبل بشيء من العلم دون الآخرين[6]. ويكتسي دفاع الخطيب شيئاً من المكابرة حينما يؤوّل الخبر بأنه لا يعني كتمان أبي هريرة الأحاديث خوفاً من أن يرميه الناس بالبعر والمزابل، بل لأن ذلك ينطوي على حكمة بالغة من هذا الصحابي لأنه أراد أن يحدّث الناس على قدر عقولهم وأن يخاطبهم بما يفهمون ويعرفون[7].

لقد كان أبو هريرة حريصاً على إحاطة نفسه بجملة من الأخبار التي تجعله في منأى عن كل انتقاد، لذلك نقل في أحاديثه دأب النبي على تحديثه بما أخفاه عن غيره من الصحابة ودعاءه له بعلم لا ينسى وطلب ربه كي يهدي أم أبي هريرة إلى

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 219.

(2) البخاري (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 143)

(3) روى عنه أيضا قوله: «رب كيس عند أبي هريرة لم يفتحه» وقوله «لو أنبأتكم بكل ما أعلم لرماني الناس بالخرف وقالوا أبو هريرة مجنون» وحديثه «لو حدثتكم بكل ما في جوفي لرميتموني بالبعر أو بالقشع (يعني بالمزابل) ثم ما ناظرتموني» - أبو رية: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ص 221.

(4) محمود أبو رية، المصدر نفسه، ص 222.

(5) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، أبو هريرة راوية الإسلام، ص 207.

(6) المصدر نفسه، ص 207.

(7) المصدر نفسه، ص 208.

الإسلام وأن يجعلها وابنها محببين إلى كل المسلمين على مرّ العصور[1].

غير أن هذه القداسة التي يريد أن يسبغها أهل الحديث على شخصية أبي هريرة وعلى رواياته تشكّلت في زمن متأخر عن حياته، فالناس في عصره كانوا يتهكّمون برواياته ويتندرون بها[2]، والصحابة والسابقون الأولون «اتهموه وأنكروا عليه وقالوا كيف سمعت هذا وحدك؟ ومن سمعه معك؟ وكانت عائشة رضي اللّه عنها أشدهم إنكاراً (. . .) عليه لتطاول الأيام بها وبه»[3].

لقد كانت تنتقد حديثه، وتقول: «ألا يعجبك أبو هريرة جاء فجلس إلى جانب حجرتي يحدّث عن رسول اللّه (ﷺ) يسمعني وكنت أسبح، فقام قبل أن أقضي تسبيحي ولو أدركته لرددت عليه أن رسول اللّه (ﷺ) لم يكن يسرد الحديث كسردكم»[4]، وكانت تتهمه وتقول له: «إنك لتحدّث حديثاً ما سمعته من النبي (ﷺ)»[5]، وفي واقعة أخرى: «أكثرت يا أبا هريرة على رسول اللّه (ﷺ)، فكان

---

(1) راجع هذا الخبر، ومفاده أن أبا هريرة ذهب إلى أمه وقد وجدها أسلمت فعاد إلى النبي وأخبره بالأمر، وقال له: «يا رسول اللّه ادع اللّه أن يحببني أنا وأمي إلى عباده المؤمنين ويحببهم إلينا. قال: فقال رسول اللّه (ﷺ): اللهم حبب عبيدك هذا وأمه إلى عبادك المؤمنين وحبب إليهم المؤمنين»، ويعقّب أبو هريرة على دعاء النبي بقوله: «فما خلق مؤمن سمع بي ولا يراني إلا أحبني»، ويرى أبو رية وعبد الحسين بطلان هذا الخبر الذي نقله مسلم في **صحيحه** لأنه لو صح ما أخبر به أبو هريرة لكان من أعلام النبوة وآيات الإسلام وأدلة أهل الحقّ لاستجابة اللّه لدعاء نبيه على الفور، ويحدّث بهذه القصة غير أبي هريرة من الصحابة في حين أنهم أعرضوا عنها ولم يروها غير أبي هريرة. محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 221. عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 158-159. وانظر كيف يبرر المدافعون عن أبي هريرة هذه القصة ويعتبرونها من دلائل النبوة وإحدى معجزات النبي: الأعظمي، **أبو هريرة في ضوء مروياته**، ص 56.

(2) راجع خبر الرجل الذي لبس حلة وأتى أبا هريرة قائلاً له: «إنك تكثر الحديث عن رسول اللّه، فهل سمعته يقول في حلتي هذه شيئاً» فما كان من أبي هريرة إلا أن ذكر له حديثاً. محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 200.

(3) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 38.

(4) رواه البخاري وأبو داود (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 426).

(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 240.

جوابه: «ما كنت تشغلني عنه المرآة ولا المكحلة والمدهن»»[1]، على أنه لم يلبث أن عاد فشهد لعائشة «بأنها أعلم منه وأفقه، وأحفظ، وأن المرآة والمكحلة لم يشغلاها عن النبي (ﷺ) وإنما هو الذي شغله بطنه»[2]، ذلك أنه لما روى حديث «من أصبح جنباً فلا صوم له»، أنكرت عليه عائشة هذا الحديث وقالت: «إن رسول اللّه كان يدركه الفجر وهو جنب من غير احتلام، فيغتسل ويصوم»، فلم يسعه إزاء هذا الإنكار إلا الإذعان والاستخذاء والاعتراف أنه لم يسمعه من النبي وإنما سمعه من الفضل بن العباس فـ«استشهد ميتاً، وأوهم الناس أنه سمع الحديث من رسول اللّه ولم يسمعه»[3] وكانت عائشة تعارضه وتتحداه فيما يروي كي تثبت كذبه، ذلك أنه لما بلغها حديثه في المشي في الخف الواحد خالفته ومشت في خف واحد[4].

ولم تكن عائشة متفردة بموقفها من أحاديث أبي هريرة، فقد كذّبه عمر وعلي وعثمان، وبلغ من أمر عمر أن نهاه عن الرواية، وأغلظ له القول محذراً إياه: «لتتركن الحديث عن رسول اللّه أو لألحقنك بأرض دوس»[5]، وقد بلغ من شدة حرص عمر على صيانة الحديث أن ضرب أبا هريرة بدرته[6]، وبذلك يكون عمر أول من تنبه إلى خطر ما يرويه هذا الصحابي وينسبه إلى النبي، لذلك زجره ووبخه بقوله: «أكثرت يا أبا هريرة وأحر بك أن تكون كاذباً على رسول اللّه»[7] وقد جاء

---

(1) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 420.
(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 135.
(3) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 38-39.
(4) راجع الأحاديث الأخرى التي خالفت فيها عائشة أبا هريرة: محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 135-143.
والملاحظ أن عائشة كثيراً ما عارضت الصحابة وردّت عليهم أحاديثهم. انظر: الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، ط 2، بيروت، 1970.
(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 54. وانظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء** ج 2، سبق ذكره، ص 433.
(6) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 58.
(7) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 103.

مثل هذا النهي والإنذار من عثمان[1] وعلي بن أبي طالب وقد وصفه بـ«أكذب الأحياء على رسول اللّه (ﷺ)»[2].

إن طعن الصحابة في أبي هريرة لم يقف في نظر أبي رية عند التشكيك في رواياته، فكُتب التاريخ تذكر أن عمر بن الخطاب ولّى أبا هريرة على البحرين سنة 20هـ فبلغته عنه أشياء تخل بأمانة الوالي فعزله وولّى مكانه عثمان بن أبي العاص الثقفي[3] وحاسبه ووجد معه مالاً كثيراً ادّعى أبو هريرة أنه له فضربه عمر حتى أدماه وشاطر بيت المسلمين ماله، قائلاً: «أجئت من أقصى البحرين تجبي الناس لك؟ لا للّه ولا للمسلمين، ما رجعت بك أميمة[4] إلا لرعية الحمر»[5]، وفي خبر ثانٍ: «أسرقت مال اللّه إنك عدو اللّه وعدو المسلمين»[6].

غير أنه لسائل أن يتساءل: إذا كان أبو هريرة على ما عرف به من تاريخه فكيف يوليه عمر البحرين مع ما لخطة الولاية من شأن؟

يجيب أبو رية على هذا الإشكال بأن سنّة عمر في استعمال الولاة كانت تقضي بأن لا يستعمل كبار الصحابة حتى يكونوا بالمدينة بين يديه، فلا يعود تبعاً لذلك أمر تولية عمر لأبي هريرة إلى خفاء تاريخ هذا الصحابي عليه بقدر ما هو ظنٌّ منه وأمل أن يكون قد تأثّر بسيرة العلاء الحضرمي الذي كان ملازماً له في البحرين[7].

وينفي أبو رية أيضاً في أسلوب ساخر ما يستند إليه المدافعون عن أبي هريرة من أن عمر عاد فطلب من أبي هريرة أن يعود إلى خطته بعد أن ظهرت براءته

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 133.

(2) المصدر نفسه، ص 135. راجع أيضاً تكذيب عبد اللّه بن عمر وابن مسعود والزبير بن العوام وابن عباس له. المصدر نفسه، ص 139-140. أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 216.

(3) عثمان بن أبي العاص الثقفي صحابي من أهل الطائف ولاه عمر عمان والبحرين. الزركلي، **الأعلام**، ج 4، سبق ذكره، ص 368.

(4) أميمة هي أم أبي هريرة.

(5) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 440.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 440.

(7) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 81-85.

«اللهم إلا إذا كان عمر قد انقلب في آخر حياته فأصبح من الحكام الطغاة الظالمين الذين يسلبون أموال الناس بغير حقّ وينفقونها في سبيل أغراضهم الذاتية (. . .) ومن أجل ذلك أراد أن يعيد أبا هريرة بعد ما أنس منه الكفاءة والمقدرة على ابتزاز أموال الناس. . .» [1].

أما الباحثون المحافظون فلا يسلّمون بانتقادات الصحابة لأبي هريرة لأن جلّ الأخبار التي يذكرها ابن قتيبة في كتابه **تأويل مختلف الحديث** يحيكها عن النظّام وأمثاله من المتكلّمين الذين يعارضون أهل الحديث ويطعنون في نقلة حديثهم[2]. أما غيرها من الأخبار المنقولة عن المصادر الشيعية التي ارتكز عليها أبو رية فهي لا تعدو أن تكون تقوّلاً يجانب الحقيقة لأن «الصحابة كانوا يردّون على أبي هريرة فتواه لا حديثه وما زال أهل العلم يردّ بعضهم على بعض من غير أن يكون ذلك طعناً من بعضهم في صدق دينهم أو أمانتهم»[3].

ويدافع أبو زهو عن كثرة تحديث أبي هريرة ويعمد إلى تبرير موقف عمر منه حين أنذره بالنفي[4]، ويلجأ إلى الأخبار التي تثبت كثرة حفظه مع دقة ضبطه وشهادة أهل العلم والثقات بذلك، حتى قال عنه الشافعي: «أبو هريرة أحفظ من روى الحديث في دهره»[5]، وذكر البخاري في شأنه نقل ثمانمئة من الرواة[6].

ويعتبر الخطيب ما كان يدور بين الصحابة من انتقاد روايات بعضهم البعض محض حوار علمي لا شأن له بالتجريح والتكذيب وينتهي إلى التعجب من الكتّاب الذين ناصبوا أبا هريرة العداء ويستشهدون ببعض الأخبار الضعيفة ولا يتعرضون للروايات التي تبيّن صدقه وأمانته وثناء الصحابة عليه[7].

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 86.

(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 345-346. محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 165.

(3) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 346.

(4) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 159، 168.

(5) المصدر نفسه، ص 163. محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، ص 86-87، 216-21.

(6) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 163.

(7) محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 219-233.

إن مواقف الباحثين المعاصرين ذوي النزعة المحافظة من مرويات أبي هريرة ومن الانتقادات التي وجهت إليه غلبت عليها النزعة الدفاعية والعمل على تثبيت الصورة التي صاغها المسلمون في فترة متأخرة عن الصحابة دون نقد أو إعادة نظر، ومن هذا المنظور عملوا على التحصن خلف مواقف القدامى لأنها في رأيهم حجة ناطقة وردّ مفحم على الذين طعنوا في السنّة وفي رواتها، فالتجأوا إلى عملية قياسية تثبت أن منتقدي أبي هريرة اليوم ليسوا سوى صورة لمنتقديه بالأمس، وما حكاه أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت 311هـ) في الردّ على من تكلم في أبي هريرة «كأنما هو يردّ على أهل عصرنا»[1]، «وإنما يتكلم في أمر أبي هريرة لدفع أخباره، من قد أعمى اللّه قلوبهم، فلا يفهمون معاني الأخبار، إما معطل جهمي يسمع أخباره التي يراها على خلاف مذهبه فيشتم أبا هريرة (. . .) وإما خارجي يرى السيف على أمة محمد (. . .) إذا سمع أخبار أبي هريرة (. . .) أو قدري اعتزل الإسلام وأهله (. . .) إذا سمع أخبار أبي هريرة (. . .) أراد صحة مقالته التي هي كفر وشرك، أو جاهل يتعاطى الفقه ويطلبه في غير مظانه، إذا سمع أخبار أبي هريرة فيما يخالف مذهب من قد اجتبى مذهبه واختاره، تقليداً بلا حجة ولا برهان، تكلم في أبي هريرة، ودفع أخباره التي تخالف مذهبه، ويحتج بأخباره على مخاليفه، إذا كانت أخباره موافقة لمذهبه»[2].

4- إرسال الصحابة وتدليسهم

درج المحدّثون على تقسيم الحديث حسب استيفائه شروط الصحة، فعدّ الحديث مقبولاً إذا كان صحيحاً ومردوداً إذا كان ضعيفاً. وضمن هذا التقسيم الثنائي تندرج أقسام كثيرة تتفاوت صحة وضعفاً بتفاوت أحوال الرواة وأحوال متون الأحاديث. غير أن المحدّثين اصطلحوا على تقسيم ثلاثي للحديث آثروه على التقسيم السابق فأصبح الحديث لا يخرج عن أحد هذه الأقسام الرئيسية: إما صحيح أو حسن أو ضعيف.

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 361.
(2) المصدر نفسه، ص 361-362.

إن التطرق إلى مواقف العلماء إزاء تضمن مرويات بعض الصحابة أحاديث مرسلة أو ضعيفة يتطلب منا الاهتمام بالنوع الثالث، ونقصد به الضعيف.

فالحديث يعدّ ضعيفاً إذا لم تجتمع فيه صفات الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن من عدالة وضبط واتصال وفقد للشذوذ وللعلة القادحة فيه[1]، وداخل الحديث الضعيف نجد أنواعاً عشرة، هي، بالإضافة إلى المرسل والمدلّس، المنقطع[2] والمعضل[3] والمعلل[4] والمضطرب[5] والمقلوب[6] والشاذ[7] والمنكر[8] والمتروك[9].

أما فيما يخص **الحديث المرسل**، فيلزمنا قبل التطرق إلى الموقف الذي يتبناه الباحثون المعاصرون منه، الإشارة ولو بإيجاز إلى معناه الاصطلاحي كما ضبطه علماء الحديث. فالمشهور في تعريفه أنه «ما سقط منه الصحابي»[10]، وله صور اختلف في انضوائها تحت الحديث المرسل أم لا، كانقطاع الإسناد قبل الوصول

---

(1) االشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 41.

(2) المنقطع هو الحديث الذي ينقطع إسناده قبل الوصول إلى التابعي. المصدر نفسه، ص 57.

(3) المعضل هو ما سقط من إسناده اثنان فصاعداً. المصدر نفسه، ص 59.

(4) المعلل هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن ظاهره السلامة منها. المصدر نفسه، ص 90.

(5) المضطرب هو الحديث الذي تختلف الرواية فيه فيرويه بعضهم على وجه ويرويه بعضهم على وجه آخر مخالف له. المصدر نفسه، ص 94.

(6) المقلوب هو الحديث الذي أبدل فيه راويه شيئاً بآخر في السند أو المتن سهواً أو عمداً. المصدر نفسه، ص 101.

(7) الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ به شيخ ثقة كان أو غير ثقة. المصدر نفسه ص 77.

(8) المنكر الذي ينفرد به الرجل ولا يعرف متنه من غير روايته. المصدر نفسه، ص 80.

(9) المتروك هو الذي يرويه راوٍ واحد متهم بالكذب في الحديث أو ظاهر الفسق بفعل أو قول أو كثير الغفلة أو كثير الوهم. صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 206-207. وانظر مجمل هذه التعريفات أيضاً في كتاب محمد بن إسماعيل الصنعاني، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، ج 2، ط 1، مصر، 1366ه، ص 19-107.

(10) آثرنا التعريف الذي قدّمه صبحي الصالح ونقله عن القاسمي في كتابه **قواعد التحديث** عن تعريف ابن الصلاح لوضوح التعريف الأول. صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 166. وقارن: الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 51.

إلى التابعي فكان فيه رواية راوٍ لم يسمع من المذكور فوقه. لكن ابن الصلاح يتجاوز هذه الاختلافات ويقطع بعدم اعتبار هذه الصور مرسلة ويحدد الإرسال بالتابعين لأن سقوط راوٍ قبل الوصول إلى التابعي يلحق الحديث بالمنقطع، ويصله بالمعضل إذا سقط راويان[1] إلا أن الأصوليين ذهبوا إلى أن كل ذلك يسمّى مرسلاً[2].

أما في خصوص حكم المرسل فقد ذهب المحدّثون إلى سقوط الاحتجاج به والحكم بضعفه وهو «المذهب الذي استقرت عليه آراء جماهير حفّاظ الحديث ونقّاد الأثر وتداولوه في تصانيفهم وفي صدر **صحيح مسلم** «المرسل في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة»»[3]. لكن ما هو موقف العلماء من مراسيل الصحابة؟

أما الأصوليون فقد درج أكثرهم على الاحتجاج بمراسيل الصحابة فلم يعتبروها ضعيفة لأن الصحابي الذي يروي حديثاً لم يسمعه بنفسه من الرسول غالباً ما تكون روايته له عن طريق صحابي آخر قد تحقق أخذه عن الرسول، فعدت هذه الروايات تبعاً لذلك في حكم الموصول المسند، ومن ذلك ما يرويه ابن عباس وغيره من صغار الصحابة عن الرسول دون سماع منه «لأن الجهالة بالصحابي غير قادحة ولأن الصحابة كلهم عدول»[4].

وإذا كان العلماء يضعفون الحديث المرسل عموماً ويقبلونه إذا جاء من صحابي فما هي المقاييس التي ضبطوا بها الحديث المدلّس؟ وهل تماثل موقفهم من مرسل الصحابي مع موقفهم من تدليسه؟

يقسّم **الحديث المدلّس** عادة إلى قسمين: **القسم الأول** تدليس الإسناد «وهو

---

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 52.

(2) راجع الاختلافات المتعلقة بحكم روايات الزهري وغيره من أصاغر التابعين في عدّها مرسلة أو منقطعة: المصدر نفسه، ص 52-53.

(3) يورد ابن الصلاح موقف مالك وأبي حنيفة وأصحابهما في الاحتجاج بالمرسل غير أنه لا يميل إلى هذا التوسع القائم على اعتبار حال أهل القرون الأولى الصدق والعدالة. المصدر نفسه، ص 55.

(4) المصدر نفسه، ص 56.

أن يروي (الراوي) عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهماً أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه موهماً أنه قد لقيه وسمعه منه»[1]. أما **القسم الثاني** وهو تدليس الشيوخ، فيتمثل في أن يروي الراوي «عن شيخ حديثاً سمعه منه فيسميه، أو يكنيه، أو ينسبه، أو يصفه بما لا يعرف به كي لا يعرف»[2]. وقد ذمّ العلماء **النوع الأول** ذماً شديداً، وكان شعبة[3] من أشدهم ذماً له، فكان يقول: ««التدليس أخو الكذب» ولأن أزني أحب إلي من أن أدلّس»[4]، إلا أن العلماء عدّوا الحديث المدلّس في حكم المرسل إذا رواه المدلّس بلفظ يوضح السماع والاتصال في حين أن ما روي بلفظ مبين للاتصال نحو «سمعت» و«حدّثنا» مقبول يحتج به وقد قبلت الصحاح وغيرها من الكتب المعتمدة في الحديث هذا النوع الذي يكثر عند قتادة (ت 117هـ) وهشيم بن بشير (ت 183هـ) والأعمش (ت 148هـ) وغيرهم، ذلك «أن التدليس ليس كذباً وإنما هو ضرب من الإيهام بلفظ محتمل»[5].

وفي خصوص **النوع الثاني** فقد تساهل العلماء في أمره وفي الاحتجاج به لأن الأمر لا يعدو أن يكون «توعيراً لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله وأهليته»[6].

لقد لفتت هذه الأنواع من الحديث الضعيف اهتمام الباحثين المعاصرين لما

---

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 73. راجع أمثلة من تدليس الإسناد في الصفحة 74.

(2) المصدر نفسه، ص 74. راجع مثالاً من تدليس الشيوخ في الصفحة نفسها. والملاحظ أن العلماء يفرعون عن التدليس أنواع أخرى مثل تدليس العطف، كأن يقول الراوي: حدّثنا فلان وفلان وهو لم يسمع من الثاني المعطوف، وتدليس السكوت كأن يقول «سمعت» أو «حدّثنا» ثم يسكت ثم يقول: «الأعمش»، مثلاً، موهماً أنه سمع منه، وتدليس التسوية هو أن يحمله على إسقاط غير شيخه ضعفه أو صغر سنه فيجعل الحديث مروياً عن الثقات فقط. راجع: صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 173.

(3) شعبة بن الحجاج (ت 160هـ) وهو أول من فتش بالعراق عن أمر المحّدثين. الزركلي، **الأعلام**، ج 3، سبق ذكره، ص 241-242.

(4) الشهرزوي بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 74-75.

(5) المصدر نفسه، ص 75.

(6) المصدر نفسه، ص 76.

اعترى موقف العلماء القدامى من تضارب حيالها ولعدم تطبيق معايير نقد الحديث بالدرجة نفسها على كل رواة الحديث، ويعدّ محمود أبو رية أبرز الباحثين المعاصرين الذين تنبهوا إلى ما اعترى منهج علماء الحديث من اختلال عند نقد الحديث وتجريحهم وهو ما يدفعنا إلى تحليل موقفه من الحديث المرسل ثم من الحديث المدلّس بشيء من التوسع.

يعتمد أبو رية في تأسيس موقفه من الحديث المرسل على موقف ابن حزم الأندلسي الذي له رأي مخصوص في إرسال الحديث، فهذا الفقيه الظاهري يسوّي بين المرسل من الحديث والمنقطع ويعتبره «غير مقبول ولا تقوم به حجة لأنه عن مجهول (. . .) ومن جهلنا حاله ففرض علينا التوقف عن قبول خبره وعن قبول شهادته حتى نعلم حاله وسواء أقال العدل: حدثنا الثقة أم لم يقل لا يجب أن يلتفت إلى ذلك»[1]، وإذا كان النبي قد كذب عليه في حياته، وكان في عصر الصحابة منافقون ومرتدون فلا يقبل حديث قال راويه فيه: «عن رجل من الصحابة، أو حدّثني من صحب رسول اللّه» لذلك «فواجب على كل أحد أن لا يقبل إلا من عرف اسمه وعرف عدالته وحفظه»[2].

إن استشهاد أبي رية في هذا المجال بابن حزم له مبرراته، فالعلماء قد احتجوا بالمراسيل أمثال سفيان الثوري ومالك إلى أن جاء الشافعي فاشترط أن يعضد بأسانيد بمعناه ليدل على تعدد المخرج أو أن يوافقه قول بعض الصحابة أو يقول به أكثر أهل العلم، ثم أتى الإمام أحمد ففضّل مراسيل على أخرى. أما ابن حزم فإنه انتقد كلاً من الحنفية والمالكية متهماً إياهم بإنهم وإن كانوا يأخذون بالمراسيل، فإنهم أحيانا يتركونهاً ويتخلون عن الأخذ بها إذا رأوا مخالفتها لمذهبهم[3].

---

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 1، ط 2، بيروت، 1987، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 135.

(3) يرد سالم يفوت موقف ابن حزم هذا إلى اعتبارات معرفية لها علاقة باليقين، ذلك أن الصحابة والتابعين، حسب ابن حزم، غالباً ما خفيت عليهم كثير من الأمور، ومن أمثلة ذلك علي بن أبي طالب الذي يعترف بأن كثيراً من الصحابة كانوا يحدّثونه بما ليس عنده عن النبي. راجع: **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ط 1، الدار البيضاء، 1986، ص 133-135.

وينقل أبو رية أيضاً موقف ابن حجر الذي يرتاب من الاحتجاج بالمرسل، ويتعرض لاعتراف أحد شيوخ الخوارج بوضع أحاديث على لسان النبي، ويعقب على ذلك قائلاً: «هذه والله قاصمة الظهر للمحتجين بالمرسل (...) فربما سمع الرجل الشيء فحدّث به ولم يذكر من حدثه به تحسيناً للظن، فيحمله عنه غيره ويجيء الذي يحتج بالمنقطعات فيحتجّ به مع كون أصله ما ذكرت»[1]. وينكر أبو رية على العلماء القدامى التمييز بين مراسيل الصحابة ومراسيل غيرهم فيختلفون في الأخذ بها، فالصحابة في رأيه ناس يجوز عليهم الخطأ وقد أثبت التاريخ ما وقع فيه بعضهم من نفاق وارتداد عن الإسلام وارتكاب كبائر وتكفير بعضهم بعضاً[2]، بل إن الباحث إذا سلّم جدلاً بما ذهب إليه علماء الحديث من الاحتجاج بمرسل الصحابة دون النظر في عدالتهم، فإن أبا هريرة، لما تبيّن من دراسة تاريخه وحقيقة مكانه من الصحبة، يجب أن يكون له وضعه الخاص لأنه قد طعن في رواياته كبار الصحابة ومن جاء بعدهم إلى عصرنا الحاضر بما لم يتفق لغيره من رواة الحديث. لكن الأمر جرى معه على غير ما يجب أن يجري، «فقد رأينا رجال الجرح والتعديل قد وقفوا منه ومن مثله من الصحابة موقفاً عجيباً خالفوا فيه قواعدهم التي وضعوها وطبّقوها على الرواة جميعاً من غير الصحابة فلم يمسوه بنقد أو تجريح واعتبروه عدلاً صادقاً، لا يجوز أن يستريب أحد في روايته وكل ما رواه يلزم تصديقه والأخذ به»[3]. وقد بلغت الثقة بمرويات أبي هريرة حدّ قبول تلك التي لم يسمعها من النبي وإنما سمعها عنعنة[4] عن غيره من الصحابة أو التابعين فاعتبروها في حكم المرفوع في حين أنه لا يعرف ممن أخذها أو تلقاها عنه من الرواة. وإذا كانت عدالة الراوي شرطاً في صحة الحديث فلا بدّ من معرفة من يروي عنهم الحديث حتى ينظر في عدالتهم وضبطهم لأنه إذا سلّمنا بصدق أبي هريرة «فما يدرينا أن يكون من روى عنه صادقاً ونحن لم نعرف عنه شيئاً لأنه لم يذكر اسمه»[5].

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 118.

(2) المصدر نفسه، ص 119.

(3) المصدر نفسه، ص 120-121.

(4) العنعنة تعني حذف لفظ «حدّثني» أو «سمعت» وراوية الحديث بلفظة «عن».

(5) محمود أبو رية: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ص 120.

تنبه محمد رشيد رضا قبل أبي رية إلى خطورة الحديث المرسل ومدى الدس الذي يمكن أن يلحق الحديث النبوي بسببه، فاعتبر «أدهى الدواهي أن يكون الحديث مأخوذاً عن بعض أهل الكتاب بالقبول ولم يعز إليه، ولا يغرنك قولهم إن مراسيل الصحابة حجة وإن الموقوف الذي لا مجال للرأي فيه له حكم المرفوع. فإذا ثبت أن أبا هريرة مثلاً كان يروي عن كعب الأحبار وإن الكثير من أحاديثه مراسيل، فالواجب أن يتروى في كل حديث لم يصرح فيه بالسماع من النبي. فإذا كان من الإسرائيليات، احتمل أن يكون رواه عن كعب، وكان هذا الاحتمال علة مانعة من ترجيح إسناد كلام إلى النبي»[1].

إن أهمية موقف رشيد رضا تكمن في أنه اتخذ موقفاً سلبياً من الأحاديث المرسلة التي رواها أبو هريرة رغم أن هذا النقد ورد في سياق دفاع صاحب **المنار** عن أبي هريرة وعن مروياته ضدّ شبه «بعض المبشرين بالنصرانية» الذين طعنوا في حديثه وكان «غرضهم من الطعن فيه الطعن في رواية السنّة وصحتها»[2]، ورغم أن رضا لا ينكر أن يكون أبو هريرة من أحفظ الصحابة وأنه صادق في حديثه إلا أنه يقر بأن تأخر إسلامه جعل أكثر ما يرويه من الحديث مأخوذاً عن غيره من الصحابة والتابعين، فإن كان كل جميع الصحابة عدولاً في الرواية، فالتابعون ليسوا كذلك[3].

والواقع، إن الفضل يعود إلى أبي رية في الكشف بدقة عما اعترى منهج المحدّثين من خلل في تطبيق قواعدهم حين جعلوا روايات أبي هريرة وغيره من الصحابة من أمثال ابن عباس في حكم المرفوع في حين اعتبروا روايات غير الصحابة في حكم المرسل «وإنهم بذلك ليزِنون بميزانين ويكيلون بكيلين ولا يسألون عما يفعلون وكأن الأمر قد جاء فيه نصّ قاطع من اللّه أو من رسوله، فهم يخشون أن يخالفوا هذا الأمر القطعي أو يخرجوا عليه»[4].

---

(1) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 19، ص 98.
(2) المصدر نفسه، م 19، ص 98. وانظر أيضاً الفتوى التي كتبها في خصوص مرويات أبي هريرة بمجلة **المنار**، م 29، ص 43.
(3) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 29، ص 43.
(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 121.

إن أبا رية يتخذ موقفاً مماثلاً لذلك الذي عبّر عنه المتكلّمون قديماً حينما انتقدوا أهل الحديث لتجريح عامة الرواة وانتقادهم والبحث في أحوالهم في الوقت الذي «يحتجون بحديث أبي هريرة فيما لا يوافقه عليه أحد من الصحابة»[1].

لقد كانت طريقة أبي هريرة في رواية الحديث تقوم على رفع كل ما يرويه إلى النبي سواء أكان سمعه مباشرة من النبي أم أخذه عن غيره من الصحابة أو من التابعين عنعنة، وكان لا يميز بين هذا وذاك عند الرواية ولا يذكر اسم من أخذ عنه من غير النبي. إن هذا المنهج يعدّ التدليس بعينه، ذلك أن أكثر ما رواه لم يأخذه سماعاً من النبي، ولقد اعترف العلماء أنفسهم بتدليس أبي هريرة، فهذا ابن قتيبة يبرر هذا الأمر بأن قول أبي هريرة «قال رسول اللّه (. . .) إنما سمعه من الثقة عنده فحكاه»[2]، أما الذهبي فإنه يعتذر عن تدليس هذا الصحابي بأن «تدليس الصحابة كثير ولا عيب فيه»[3].

لقد ثبت في نظر أبي رية أن أبا هريرة كان يدلّس، وإن كان علماء الحديث يحاولون إخفاء هذا الأمر بعدّه مرسلاً فيماثلون بين إسقاط الصحابي والإيهام بالسماع، وأنه كان يتحدث في معظم الروايات بقوله «قال رسول اللّه، دون أن يكون سمع من الرسول»[4]. ومن مظاهر هذا التدليس أنه كان يزعم الحضور في وقائع لم يشهدها، فقد نقل عنه البخاري قوله: «افتتحنا خيبر ولم نغنم ذهباً ولا فضة، إنما غنمنا البقر والإبل والمتاع»[5]، على حين أن أبا هريرة لم يشهد الفتح إجماعاً وإنما دخل الإسلام بعد الفتح[6]، ومن ذلك زعمه أنه كان مع أبي بكر في

---

(1) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 38. وينبه أبو رية إلى دقة عبارة ابن قتيبة حين ذكر أن أبا هريرة يروي من «الثقة عنده» وليس من الثقة لأن أبا هريرة لم يكن يذكر اسم من روى عنه حتى يعلم إن كان ثقة أو غير ثقة. انظر: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 113.

(3) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 438.

(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 114.

(5) رواه البخاري (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 5، سبق ذكره، ص 4).

(6) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 109.

حجته، وأورد في ذلك أحاديث متضاربة متناقضة اغتر بها البخاري في حين أن وقائع حجة أبي بكر التي رواها ابن هشام في **سيرته** والطبري في **تاريخه** لا تتضمن شيئاً عن أبي هريرة[1]. ويستشهد أبو رية أيضاً بحديث رواه أبو هريرة ونقله الحاكم في **مستدركه**، وجاء فيه: «دخلت على رقية بنت رسول اللّه امرأة عثمان وبيدها مشط، فقالت: خرج رسول اللّه من عندي آنفاً، رجلت شعره، فقال: كيف تجدين أبا عبد اللّه (يعني عثمان) فقالت: بخير، قال: أكرميه فإنه من أشبه أصحابي بي خلقاً»، وقد عقب الحاكم على هذا الحديث بأنه صحيح الإسناد واهي المتن لأن رقية ماتت سنة 3هـ عند فتح بدر، أما أبو هريرة فقد أسلم بعد فتح خيبر سنة 7هـ[2]، وأظهر مثال لتدليس أبي هريرة في رأي أبي رية إنه حينما أنكرت عليه عائشة حديث «من أصبح جنباً فلا صوم له» برر ذلك بإنه لم يسمع الحديث من الرسول، وإنما سمعه من الفضل بن العباس الذي مات قبل سنوات «فاستشهد ميتاً، وأوهم الناس أنه سمع الحديث من رسول اللّه ولم يسمعه»[3]، وهو اعتراف صريح من أبي هريرة بأنه كان يسند إلى النبي من القول ما لم يسمعه منه «وهذا هو التدليس والإرسال بعينه»[4].

أما المدافعون عن أبي هريرة فيدفعون عنه تهمة التدليس ذلك أنه بحكم تأخر إسلامه قد فاته كثير من أحاديث الرسول فكان عليه، ليستكمل علمه بالحديث، أن يأخذه من الصحابة الذين سمعوه من النبي شأنه في ذلك شأن سائر الصحابة الذين لم يحضروا مجالسه، إما لحداثة سنهم أو لانشغالهم بأعمالهم، ويؤيد هذا الأمر ما اعترف به مالك بن أنس حين قال: «واللّه ما كل ما نحدثكم عن رسول اللّه (ﷺ) سمعناه منه، ولكن لم يكن يكذّب بعضنا بعضاً»[5].

وينفي أبو زهو أن يكون الصحابة يدلّسون، فالصحابة كلهم عدول بإجماع

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 110-111.
(2) المصدر نفسه، ص 111.
(3) نقل هذا الموقف ابن قتيبة عن النظّام. راجع: **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 23.
(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 137. وأيضاً ص 138-139.
(5) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 157.

أهل الحقّ، وخلاف العلماء في الاحتجاج بالمرسل إنما كان للجهل بحال المحذوف وهو ما لا ينطبق على مرسل الصحابة[1].

وفي السياق نفسه يرى السباعي أن إسناد أبي هريرة إلى الرسول ما لم يسمعه أمر شاركه فيه صغار الصحابة ومن تأخر إسلامه، فعائشة وأنس وابن عباس وابن عمر أسندوا إلى الرسول ما سمعوه من صحابته دون أن يجدوا في ذلك حرجاً، وقد قبل العلماء مرسل الصحابي وأجمعوا على الاحتجاج به واعتباره في حكم المرفوع ما عدا الإسفراييني الذي كان يحتاط من أن يكون الصحابي قد نقل عن تابعي، «وهو قول مردود ويكفي إجماع أهل الحديث والأصول على خلافه»[2]. ويعتمد جلّ الباحثين على رأي ابن الصلاح في الدفاع عن حجية مرسل الصحابي، فسقوط الصحابي من السند لا يضر كما إن جهل حاله لا يضعف الحديث[3]. غير أن تأكيدهم على قبول مراسيل الصحابة يخفي في طياته خوفاً من إسقاط روايات عديد الصحابة الذين شملهم حدّ الصحبة ولم يسمعوا من الرسول إلا أحاديث معدودة لصغر سنهم أو لتأخر إسلامهم كما هو الشأن بالنسبة إلى عبد اللّه بن عباس الذي لم يتجاوز الثلاث عشرة سنة عند وفاة الرسول[4] ولم يسمع من الرسول سوى أربعة أحاديث[5].

أما في خصوص تدليس الصحابة، فقد ردّ الباحثون المحافظون هذا الأمر بوسائل متعددة، فيعتمد صبحي الصالح على تتبع الحاكم للبلاد التي أكثرت من رواية الحديث الذي يحمل تدليس الشيوخ ويستنتج أن أهل الحجاز والحرمين ومصر وبلاد فارس بعيدون عن التدليس ولا يُعرف أحد من أئمتهم قد دلّس ولم يحدث التدليس إلا في الكوفة والبصرة[6]، لكنه حين يتناول وقوع التدليس في

(1) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 158.
(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 306.
(3) المصدر نفسه، ص 306. محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 158. صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 166.
(4) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 167.
(5) المصدر نفسه، ص 176.
(6) المصدر نفسه، ص 171.

روايات ابن عيينة[1] وهيثم[2] رغم ما وصفا به من أمانة وحفظ وضبط لا يستغرب هذا الأمر، «فما أقل الذين سلموا من التدليس. حتى ابن عباس (رضي اللّه عنه) ما سمع من النبي إلا أحاديث يسيرة، وبقية أحاديثه سمعها من الصحابة عن النبي (ﷺ) وهو لا يكاد يذكر من بينه وبين النبي، وإنما يقول «قال رسول اللّه (ﷺ)»»[3].

لقد كان صبحي الصالح واعياً بتناقض علماء الحديث الذين يحتجون بمرسل الصحابي وهم في الوقت نفسه يفرقون بين المرسل والمدلّس، ورغم اعترافه بأن إرسال ابن عباس يتضمن ضرباً من الخفاء يكاد يلحقه بالتدليس، فإنه يصرف هذا الأمر معتذراً: «ونقول مرة أخرى: **ما أقل من سلّم من التدليس**»[4]. أما تدليس ابن عينية وهيثم فإن وجود أحاديثهما في **الصحيحين** كان دافعاً لأئمة الحديث، في نظر صبحي الصالح، كي يدافعوا عنهما وعن أمثالهما من رواة الصحيحين المشاهير بالتدليس كالأعمش (ت 148هـ) والحسن البصري (ت 110هـ) وعبد الرزاق بن همام (ت 211هـ) والوليد بن مسلم (ت 195هـ)، فاعتذروا عن ابن عينة اعتذاراً خاصا وقبلوا تدليسه «لأنه كان يدلّس ولا يدلّس إلا عن ثقة متقن (. . .) وهذا شيء ليس في الدنيا إلا لسفيان بن عيينة»[5]، واعتذروا عن رواة **الصحيحين** المشاهير بالتدليس اعتذاراً عاماً بأن تدليسهم ضرب من الإبهام وليس كذباً، فما رووه يعرف فيه نوع من السماع، بالإضافة إلى احتمال أن يكون البخاري ومسلم اختارا إسناد الحديث إلى المدلّس لجلالته وأمانته وانتفاء تهمة الضعف عن حديثه[6].

نخلص إلى القول إن العلماء كانوا متنبهين إلى أن الإرسال قد ينقلب إلى تدليس إذا حاول الراوي الإيهام بالسماع وأن بعض الصحابة وقع في روايتهم ما يجب اعتباره تدليساً لكن قبولهم للمرسل وذمهم للحديث المدلّس، الذي يعود

---

(1) سفيان بن عيينة (ت 198هـ). الزركلي، **الأعلام**، ج 3، سبق ذكره، ص 159.

(2) هشيم بن بشير (ت 183هـ). الزركلي، **المرجع نفسه**، ج 4، سبق ذكره، ص 89.

(3) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 176.

(4) المصدر نفسه، ص 176، هامش 1.

(5) المصدر نفسه، ص 177.

(6) المصدر نفسه، ص 177-178.

إلى اعتبارات أخلاقية بالأساس لأن التدليس ضرب من الكذب، هو الذي دفعهم إلى إطلاق اسم «المرسل الخفي» على أحاديث الرواة الذين ذكرت أحاديثهم في **الصحيحين** فأنشأوا يفرقون بين المدلّس والمرسل الخفي واعتبروا التدليس يختص بمن روى عمن عرف لقاؤه إياه، فأما إن عاصره ولم يعرف أنه لقيه فهو المرسل الخفي[1]. لكن هذا التفريق لم يكن ليخفي صبغته الدفاعية الواضحة عن الصحابة والمحدّثين الموثوق بهم، لذلك حمل أبو رية بحسّ نقدي صارم على منهج المحدّثين الذي يزِنون به بميزانين ويكيلون بكيلين، وقد كان عليهم أن يجرّحوا أبا هريرة لتدليسه وإرساله غير أنهم تركوه يروي كما يشاء دون أن يناله نقد لفضل صحبته[2] على الرغم من أن المحدّثين اعترفوا بتدليسه، فقد قال يزيد بن هارون: «سمعت شعبة يقول: «أبو هريرة كان يدلّس»»[3]. وإذا أضفنا إلى ذلك ذمّ العلماء للتدليس وحكمهم على المدلّس بكونه مردود الرواية مطلقاً وبأن التدليس داخل في قول النبي «من غشنا فليس منا» لأنه يوهم السامعين أن حديثه متصل وفيه انقطاع، فصار من اللازم إعادة النظر في أحاديث أبي هريرة وتمحيصاً في ضوء هذا المبدأ[4].

لكن هل توقف الأمر عند حدّ اتهام أبي هريرة بإرسال الأحاديث وتدليسها؟ إن الأمر في ذلك قد وصل إلى حدّ اختلاق الأحاديث والزيادة فيها، فقد كان أبو هريرة يعمد إلى وضع حديث في الأمر الذي يتفق مع أهوائه، ومن ذلك أن ابن عمر روى أمر الرسول بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو ماشية، فقيل لابن عمر: إن أبا هريرة يقول: أو كلب زرع، فقال ابن عمر: إن لأبي هريرة زرعاً[5]. ويعقّب

---

(1) راجع موقف ابن حجر المذكور في كتاب صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 178.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 121.

(3) ينقل أبو رية هذا الخبر عن ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 8، ص 109.

(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 115.

(5) رواه مسلم (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 332). راجع دفاع الباحثين عن هذا الحديث: مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 287.

أبو رية على هذه الزيادة بأن أبا هريرة أضاف الكلب الذي يحرس الضياع حتى يتفق أمر النبي مع مصلحته الذاتية[1]. ومن الأمثلة التي يوردها أبو رية لتغيير هذا الصحابي في الحديث روايته حديث «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير من أن يمتلئ شِعراً»[2]، فأنكرت عليه عائشة حديثه وقالت إن الرسول تلفّظ به على نحو مغاير: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً ودماً خير من أن يمتلئ شِعراً هجيت به»[3].

نتج من كثرة انتقاد مرويات أبي هريرة أن تحفّظ المحدّثون في الأخذ بها ويستدل أبو رية على ذلك بقول إبراهيم النخعي[4]، فقيه الكوفة وأحد المحدّثين المشهورين: «كان أصحابنا يدَعون من حديث أبي هريرة» و«ما كانوا يأخذون بكل

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 143.

(2) رواه البخاري وأبو داود والدارمي وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 403).

(3) يعتبر أبو رية تغيير أبي هريرة في هذا الحديث سبباً في شيوع الرأي الزاعم أن النبي يكره الشِّعر، على حين أنه كان يثني عليه ويقول: «إن من الشِّعر حكمة» ويجيز لحسان أن يهجو المشركين، وما يؤكد هذا الأمر في نظر أبي رية تضمن القرآن عشرات الأبيات الشعرية، ولكي يثبت هذا الأمر أورد آيات يمكن تقيسها تقسيماً عروضياً، فمن الرمل: وجفان كالجواب وقدور راسيات (سبأ: 34/ 13).
ومن الخفيف: ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه (فاطر: 35/ 18).
وقد أحال أبو رية في ذلك إلى ابن حجر في **فتح الباري**، ج 10، ص 442-447. إلا أن هذا الموقف لقي معارضة كبيرة، ذلك أن زيادة عائشة واستدراكها على أبي هريرة ورد في رواية مرسلة لا يحتج بها. أما تضمن القرآن للشِّعر فهو أمر مردود لأن الكلام الموزون لا يكون شِّعراً إلا بالقصد وهو ما لا ينطبق على القرآن، بالإضافة إلى أن القرآن يقطع في هذا الأمر ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: 36/ 69). انظر: محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 140-141. وانظر معارضة هذا الموقف: أبو شهبة، **دفاع عن السنّة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين**، سبق ذكره، ص 171-176.

(4) يقطع أبو رية أن شهادة النخعي هي شهادة معاصر لأبي هريرة، ذلك أن هذا التابعي ولد سنة 50هـ ودخل على عائشة، «ومن يكن شأنه كذلك فإنه يتاح له أن يعرف من أمر أبي هريرة ومروياته ما لم يعلم عنه غيره ممن لم يعاصره، فإذا هو حكم عليه حكماً فإنما يكون حكماً عدلاً». **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 143.

حديث أبي هريرة»[1]، وحين عرض له حديث لأبي هريرة قال: «دعني من أبي هريرة، إنهم كانوا يتركون كثيراً من أحاديثه». وهذه الشهادة قاطعة في رأي أبي رية في الحكم على مرويات أبي هريرة[2]. أما في خصوص قيمة روايات هذا الصحابي فيرتكز الدارسون المحدَثون على موقف أبي حنيفة وأصحابه منها، إذ كانوا يتركون حديثه أحياناً إذا عارض القياس كما فعلوا في حديث المصراة[3] حين اعتبروه مخالفاً للأقيسة بأسرها لأن «حلب اللبن تعدٍ، وضمان التعدي يكون بالمثل أو بالقيمة، والصاع من التمر ليس بواحد منهما»[4]، وينقل أبو رية موقف أبي حنيفة الذي يلتزم بتقليد جميع الصحابة وبعدم مخالفتهم ويستثني ثلاثة منهم أحدهم أبو هريرة. وكان يعلل عدم أخذه بحديثه بأنه كان يروي كل ما سمع من غير أن يتأمل في المعنى[5].

إن ما يلاحظ في هذا المجال أن الجدل كان عنيفاً في إثبات موقف أبي حنيفة وأصحابه من أحاديث أبي هريرة، ففي حين يؤكد أحمد أمين ومحمود أبو رية عدم اعتماد الحنفية على مرويات أبي هريرة إذا وجدوا في حديثه علة تتعارض مع أقيستهم يعمد بقية الباحثين إلى البرهنة على أن ترك أبي حنيفة وأصحابه لهذا الحديث لا صلة له بموقفهم من أبي هريرة، بل بناء على قاعدة أن الخبر إذا

---

(1) الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، ج 1، سبق ذكره، ص 69. ابن قتيبة، **المعارف**، ط مصر، د. ت، ص 204.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 145.

(3) روى أبو هريرة عن الرسول قوله: «لا تصروا الإبل والغنم، ومن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر»، وقد نقل هذا الحديث البخاري ومسلم (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 5).

(4) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 220. محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 147.

(5) ينقل أبو رية رأي أبي حنيفة من كتاب **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول** لمحمد بن فراموز المعروف بملا خسرو الحنفي (ت 885هـ). **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 146.

عارض الكتاب والسنّة والإجماع لم يعمل به[1]. أفلا يخفي الجدل حول حديث أبي هريرة هذا جدلاً آخر أعمق يتصل بموقف الحنفية عموماً من الأحاديث النبوية ومدى اعتمادها في أحكامها؟

إن الانتقادات التي وجهها الباحثون المعاصرون لأحاديث أبي هريرة لن تقف عند هذه الحدود، لأن طول حياة هذا الصحابي ومشاركته في الحياة السياسية واتصاله بالأمويين وخصوصاً الخليفة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان، ومدى مساهمة أبي هريرة في تأييد بني أمية ضدّ علي وشيعته وأيضاً صلة هذا الصحابي برواة الإسرائيليات من أمثال كعب الأحبار، كل هذه القضايا ستكون موضع جدل كبير في المؤلفات المعاصرة التي تناولت الحديث النبوي، غير أنه يحسن بنا تناولها في سياق الحديث عن صلة الحديث النبوي بالسلطة وعلاقة رواة الحديث بالساسة وهي قضية متسعة المجال لن يكون أبو هريرة سوى طرفاً فيها، وكذلك الشأن في خصوص نقل أبي هريرة لروايات إسرائيلية، فهذا الأمر لم يختص به أبو هريرة، بل شاركه فيه رواة لا يقل دورهم خطورة عن دوره من أمثال عبد اللّه بن عباس وهو ما يحتم علينا دراسة هذه الروايات بعيداً من الجدل المنحصر في شخصية أبي هريرة، ذلك أن هذه الروايات تتنزل في قضية أعم وهي مدى التأثير الذي لحق بالحديث النبوي ومن خلاله بالتفسير في العقيدة الإسلامية من جراء إطّلاع المسلمين على الثقافات الأخرى واحتكاكهم بأهل الكتاب من يهود ومسيحيين.

إن القضايا التي جرى حولها الجدل في خصوص أبي هريرة مدارها أمران:

- **الأمر الأول** شخصية هذا الصحابي وما حفّ بها من أخبار وروايات نقل بعضها هذا الصحابي عن نفسه ما قد يعدّ طعناً في عدالته. أما **الأمر الثاني** فهو الكثرة المفرطة من الأحاديث التي رواها أبو هريرة ومدى قبول هذا الواقع مع انتقاد الصحابة والتابعين والعلماء له وتشكيكهم في سلامة نقله للحديث سماعاً من النبي.

لعلنا لا نجانب الحقيقة إذا اعتبرنا أن أبا هريرة قد شرّع لمعاصريه ولمن جاء

---

(1) انظر ردّاً مفصلاً على موقف أحمد أمين وأبي رية في كتاب السباعي: **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 314-318.

بعدهم سبيل الطعن في مروياته، ذلك أن هذه الأخبار التي ينقلها عن ظروف إسلامه وعن فقره المبالغ فيه إلى درجة أن غيره من الصحابة كانوا يطأونه بأقدامهم وعن مزاحه وحبه لأصناف عديدة من الأطعمة وعن التجائه إلى الموسرين لإطعامه وعن غناه بعد فقره وتبجحه بزواجه من امرأة ذات حسب (. . .) كل هذه الأخبار هي في رأينا من قبيل النوادر التي قد يقبلها الباحث لدى رجل مثل أبي الفرج الإصفهاني في أواخر العصر الأموي وبداية الدولة العباسية، غير أن نسبتها إلى صحابي نقلت عنه كتب الصحاح جانباً كبيراً من الحديث النبوي يعدّ إشكالاً كبيراً. وإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض هذه الصفات تتعارض مع شروط العدالة الواجب توفرها في ناقل الحديث وهي الشروط التي أوجدها نقّاد الحديث وأخضعوا لها كل رواة الحديث وألزموا بها كل من رام تفحص أحوال الرواة، أدركنا الدافع الذي حدا بباحث معاصر مثل محمود أبو رية إلى تجميع كل الأخبار والجزئيات المتصلة بحياة هذا الصحابي.

لقد أراد أبو رية مهاجمة منهج المحدّثين انطلاقاً من الضوابط التي وضعها نقّاد الحديث القدامى بأنفسهم لقبول حديث أو ردّه، فهم قد ركزوا على عدالة الراوي وعلى ضبطه في نقد الرواية، ولعلّ هذا المنهج هو الذي وجّه أبا رية كي يجعل انتقاده لأبي هريرة يتصل بسيرته وبأدق خصوصيات حياته، غير أن ما يعاب على أبي رية هو سقوطه في الفصل الذي خصصه لأبي هريرة في كتابه **أضواء على السنّة المحمدية** وفي كتابه الثاني **أبو هريرة شيخ المضيرة** في ترجمة مغرضة تنأى في مواطن عديدة عن الموضوعية توسل فيها بأسلوب على قدر من الإسفاف ومن مجانبة الروح العلمية[1]، حتى قد انقلبت هذه الترجمة في بعض مواطن كتابه الثاني إلى ما يشبه التصوير الكاريكاتوري الذي نجده لدى الجاحظ عند تصوير شخصية الأكول في كتاب البخلاء[2]، وعلى الرغم من أن مثل هذا التصوير له

(1) انظر الصفحات 42-43-47 إلى 53-55 إلى 74-76 وغيرها في كتاب **أبو هريرة شيخ المضيرة**. وراجع نقد جينبول لأبي رية Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, p. 217.

(2) قارن بين الدعاء الذي يذكر أبو رية أن أبا هريرة اعتاد أن يسأل اللّه به: «اللهم ارزقني ضرساً =

دلالات عميقة في نظرنا، ذلك أنه يبيّن لنا كيفية تسرب الحداثة إلى نفوس المؤمنين المعاصرين وخصوصاً إذا تعلق الأمر بموضوع الصحابة الذي يعدّ في الضمير الإسلامي من قبيل المقدس.

ولقد أشار طه حسين إلى أن أبا رية أسرف على نفسه في بعض المواطن، ذلك أن القارئ لترجمة أبي هريرة لا يمكنه إلا أن يستغرب من حدوث الاتفاق بين صلاة أبي هريرة مع علي بن أبي طالب وأكله المضيرة مع معاوية «إلا أن يكون قد فعل ذلك أثناء الحرب في صِفّين (. . .) وما أحسبه كان يسلم لو فعله أثناء الحرب إذن لاتهمه أحد الفريقين بالنفاق والتجسس وإنما هذا كلام قيل في بعض الكتب وكان يجب على الأستاذ المؤلف أن يتحقق منه قبل أن يثبته»[1].

ولعلّ هذا النقد الشديد الذي وجهه أبو رية إلى الصحابي أبي هريرة هو الذي دفع الباحثين المحافظين ووراءهم مؤسسة الأزهر إلى تبرئة هذا الصحابي من التهم الملحقة به، فلم يكد يخلو كتاب تناول بالدرس تاريخ الحديث النبوي وصدر بعد الكتاب الأول لأبي رية من تخصيص فصل لتفنيد الشُبه والمزاعم التي ألحقها المستشرقون وأتباعهم في البلاد الإسلامية بالسنّة وبرواتها، ويكاد كتاب صبحي الصالح **علوم الحديث ومصطلحه** يكون الوحيد من المؤلفات التي نتناولها بالدراسة الذي لم ينخرط صاحبه في الجدل الدائر حول أبي هريرة واكتفى بترجمة قصيرة لحياته[2].

من جانب ثانٍ توجه النقد في هذه الدراسات إلى الفصل الذي كتبه غولدزيهر

= طحوناً، ومعدة هضوماً ودبراً نثوراً» وقوله أيضاً: «ما شممت رائحة أطيب من رائحة الخبز وما رأيت فارساً أحسن من زبد على تمر». **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 58. وما يذكره الجاحظ عن شخصية الأكول وأقواله. الجاحظ، **البخلاء**، بيروت، 1963، ص 173، 177، 216 وما بعدها.

(1) مقدمة طه حسين لكتاب **أضواء على السنّة المحمدية**، ط 2، سبق ذكره، ص 13. وراجع تبرير أبي رية لهذا الأمر في الطبعة الثالثة، حينما أكد أن الكتب الموثوقة مثل **شذرات الذهب** للعماد الحنبلي و**ربيع الأبرار وأساس البلاغة** للزمخشري و**ثمار القلوب في المضاف والمنسوب** للثعالبي، قد نقلت هذا الخبر. ص 16.

(2) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 359-362.

حول أبي هريرة في **دائرة المعارف الإسلامية**[1]، وبالخصوص إلى ما نقله غولدزيهر عن سلفه شبرنجر (Sprenger) من أن علم أبي هريرة الواسع بالأحاديث أثار الشكّ في نفوس الذين أخذوا عنه مباشرة، فلم يترددوا في التعبير عن هذا الشكّ بأسلوب ساخر، ومن أن روح المزاح التي امتاز بها هذا الصحابي كانت سبباً في ظهور كثير من القصص، ومن أن أبا هريرة يمثّل على حدّ تعبير شبرنجر «المتطرف في الاختلاق ورعاً»[2].

إن موقف غولدزيهر من أبي هريرة لم يكن موقفاً علمياً، وقد أساء غولدزيهر تنزيل بعض الأخبار في سياقها التاريخي، ومن ذلك أنه اعتبر استعمال عمر أبا هريرة على البحرين اعترافاً بفضله في إذاعة الأحاديث[3]، وهي نتيجة تتناقض مع ما عرف عن عمر من تشدد إزاء المكثرين من الحديث.

ونجد موقفاً أكثر موضوعية لدى روبسن حين رأى في الأحاديث المنسوبة إلى أبي هريرة مادة كثيرة لا يمكن أن تكون صحيحة، ولكن يصعب علينا أن نقر بما نعته به شبرنجر بقوله: «المتطرف في الاختلاق ورعاً» أو «المنافق الورع من الطراز الأول»[4] لأن الأحاديث التي رفعت إليه ليست كلها بالضرورة من روايته، فقد لا يكون أبو هريرة أكثر من «**سند موات**» نسبت إليه أحاديث وضعت في زمن متأخر عنه[5]، واستنتج روبسن أن الأخبار الكثيرة التي نقلها عن النبي قد لا تمثل سوى عدداً ضئيلاً من ذلك الحشد الهائل من الأحاديث التي رفعت إليه[6].

ويتخذ أحمد أمين أيضاً موقفاً موضوعياً من هذه المسألة حينما يردّ جزءاً من

(1) د. م. إ، فصل «أبو هريرة»، غولدزيهر، م 2، ط 1، الترجمة العربية، ص 25-26. وانظر الردّ الذي ينقله أبو زهو عن أحمد عرفة أحد علماء الأزهر. **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 162-166.

(2) د. م. إ، الفصل المذكور، ص 26.

(3) المرجع نفسه، الفصل المذكور، ص 25.

(4) المرجع نفسه، فصل «أبو هريرة» لروبسن، الترجمة العربية، ط 1، م 2، ص 27.

(5) المرجع نفسه، الفصل المذكور، ص 27.

(6) المرجع نفسه، الفصل المذكور، ص 27.

هذه الروايات التي أسندت إلى أبي هريرة إلى عمل الوضّاع الذين انتهزوا فرصة إكثاره فزوّروا عليه أحاديث لا تعد[1]. لكن اللافت في موقف محمود أبو رية أنه يتعمد إهمال هذا الأمر أو يكاد، فهو يحمّل أبا هريرة مسؤولية كل الأحاديث المنسوبة إليه ولا يولي أهمية لإمكانية أن يكون الوضّاع، لغايات متعددة سواء ما يتعلق منها بالصراع السياسي أو بالتنافس المذهبي، قد نسبوا إليه أيضاً عدداً هائلا من الأحاديث[2].

إن مقارنة ما أورده أبو رية من تحليل ونتائج مع ما سبق لعبد الحسين العاملي أن نشره في كتابه عن أبي هريرة مفيدة للغاية، لأنها تمكننا من تقييم مدى الإضافة التي قدمها أبو رية في خصوص ترجمة هذا الصحابي.

فقد تميز أبو رية عن معاصره الشيعي بدقة تحقيق النصوص وتجميع الأخبار التي تخدم الفكرة التي يروم تقديمها، فتوصّل إلى بعض النتائج التي تفرّد بها مثل تحديد مدة صحبة أبي هريرة بعام وتسعة أشهر[3]. أما عدا ذلك، فإن محمود أبو رية أفرط في الاعتماد على كتاب عبد الحسين العاملي فانعكس ذلك على منهج تأليف الكتاب، ولعلّ أهم مواطن الضعف في مواقفه من أبي هريرة تتجلى فيما يلي:

1- يقبل أبو رية دون ارتياب الأخبار والاستنتاجات التي يقدمها عبد الحسين في دراسته ويهمل تنزيل هذه الأخبار المنقولة عن مصادر شيعية في سياقها الجدلي، ونقصد بذلك الجدل الدائر بين أهل السنّة والشيعة حول مشروعية تراث الطرف المقابل ومدى الوثوق في سلسلة الرواة التي تعتمدها كل جماعة، ولعلّ هذا الجدل هو الذي طبع موقف الشيعة من أبي هريرة فاعتبروه مدخولاً عند شيوخهم غير مرضي الرواية[4]، بل اتهموه بموالاة معاوية والانحراف عن علي

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 220.

(2) انظر مثلاً: **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 200-206.

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 71. قارن عبد الحسين الذي يحدد مدة الصحبة بثلاث سنوات. **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 20.

(4) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 1، القاهرة، 1329هـ، ص 360.

وأهل بيت الرسول[1] وهو أمر لا يمكن الفصل في مدى صحته إلا عند التطرق إلى صلة الرواة بالحياة السياسية[2].

2- لم يستطع أبو رية، بحكم تكوينه الثقافي التقليدي، تنزيل بعض الأخبار في سياقها التاريخي الصحيح، من ذلك تأكيده على حادثة محاسبة عمر بن الخطاب لأبي هريرة عندما عينه على البحرين وافتكاك نصف ماله وإعادته إلى بيت مال المسلمين[3]، في حين أن سلوك عمر يندرج تحت سنّة عمل هذا الخليفة على تثبيتها وتتمثل في مشاطرة عماله أموالهم واقتدى معاوية بن أبي سفيان بهذه السنّة من بعده[4].

3- لم يطبق أبو رية منهجه العلمي الذي دعا إليه[5] بطريقة موضوعية، فهو يرفض الرواية التي يذكرها أبو هريرة عن نفسه والمتعلقة بدعاء النبي له كي لا ينسى وينفي أن يكون النبي قد اختصه بشيء من الفضل[6]، في حين يقبل راوية أخرى تتحدث عن اختصاص حذيفة دون سائر الصحابة بخفايا كل المنافقين وأسرارهم[7] على الرغم من أن الرواية الثانية تستعمل للبرهنة على علم الرسول بأمر كل المنافقين وتقدّم حجة على جواز أن يختص النبي بالفضل بعض الصحابة دون البعض الآخر[8].

4- عمل أبو رية على البرهنة على صحة موقفه من أبي هريرة ومن رواياته، واستشهد في هذا الصدد في مواطن عديدة بكتاب ابن قتيبة (ت 276هـ) **تأويل**

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 358.

(2) الجدير بالذكر أن تأثر أبي رية بعبد الحسين في الفصول الموالية سيكون مداره أمران: **الأمر الأول** مدى مساهمة أبي هريرة في خدمة بني أمية بوضع الأحاديث لفائدتهم. أما **الأمر الثاني** فهو نقد مضامين عديد الأحاديث التي اعتبرت متونها «مشكلة».

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 79-81.

(4) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 274.

(5) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 263.

(6) المصدر نفسه، ص 221.

(7) المصدر نفسه، ص 223.

(8) انظر بأكثر تفصيلاً حول هذه القضية دراستنا: «فضائل الصحابة بين المتخيل والواقع التاريخي»، ضمن كتاب **المسلم في التاريخ**، الدار البيضاء، 1999.

مختلف الحديث[1] وموهماً أن الشاهد الذي يقدّمه هو لابن قتيبة[2]، إلا أن المطّلع على كتاب ابن قتيبة يدرك أن هذا المؤلف كان يورد حجج النظّام في الطعن في روايات أبي هريرة[3] ثم يردّ عليها. فكان يمثل موقف أهل الحديث في الدفاع عن السنّة وفي مجادلة المتكلّمين ودحض آرائهم[4]. أفلا يعدّ منهج أبي رية التدليس بعينيه إذا طبقنا عليه منهج المحدّثين؟[5]

إن المجادلات التي تضمنتها مواقف الباحثين المعاصرين في خصوص أبي هريرة ورواياته لا تمثّل سوى مقدمات ستنبني عليها آراؤهم عند تناول كتب الحديث المعتبرة «صحيحة» وستشرع للباحثين ذوي الحسّ النقدي من أمثال توفيق صدقي وأحمد أمين ومحمود أبو رية الانتقال من انتقاد أسانيد الأحاديث إلى انتقاد متونها.

---

(1) يرد ابن قتيبة في كتابه هذا على المتكلّمين وعلى الروافض الذين كانوا في عصره أشد خطورة من غيرهم، وقد طغى على هذا الكتاب الطابع الجدلي الكلامي وخصوصاً ابن قتيبة يستعمل حجج خصومه نفسها باعتباره مارس علم الكلام في حداثة سنه. انظر دراسة مفصلة حول هذا الكتاب Gérard Lecomte, *Le traité des divergences du hadith d'Ibn Qutayba*, Institut Français de Damas, 1962, avant-propos, pp. 6-63.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 132-133، 135-137.

(3) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 22.

(4) المصدر نفسه، ص 23.

(5) Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, pp. 77-79.

II - الحديث في التاريخ

1- بدايات الوضع

حاول الباحثون تأريخ بداية الوضع[1] بحوادث ذكرت في كتب التاريخ والرجال استنبطوا منها أن الوضع في الحديث بدأ في القرن الأول للهجرة، ويمكن رصد ثلاثة مواقف:

- **الموقف الأول** يذهب إلى أن الوضع بدأ في زمن النبوة وفي حياة النبي. يقول محمد عبده: «وقد فشت للكذب فاشية على الدين المحمدي في القرون الأولى حتى عرف ذلك في عهد الصحابة رضي اللّه عنهم، بل عهد الكذب على النبي (ﷺ) في حياته حتى خطب في الناس قائلاً: «أيها الناس قد كثرت علي الكذابة، ألا من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»»[2]. إلا أن عبده يرى أن عموم البلوى بالأكاذيب والاختلاق لم تنتشر إلا بعد انصداع عرى الوحدة بين الجماعة الإسلامية وانفصامها وتفرق المذاهب في الخلافة واعتماد الأحزاب في تأييد آرائها على الكذب، فكانت نشأة الاختراع في الرواية والتأويل وظهور الغلو وافتراق الناس في العقائد[3].

---

(1) عرف المحدّثون الحديث الموضوع بكونه «الحديث المختلق المصنوع المكذوب على رسول اللّه عمداً أو خطأ». عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 1، سبق ذكره، ص 107. إلا أن هذا التعريف لا يجمع عليه كل العلماء فخصه بعضهم بالعمد دون الخطأ وأطلق على الخطأ اسم الباطل. المصدر نفسه، ج 1، ص 108-109. وانظر محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية** الذي يؤكد على تعميم الوضع على المتعمد والمخطئ، ص 119.

(2) نشر محمد عبده هذا الرأي بمجلة **ثمرات الفنون** البيروتية سنة 1886. انظر: **الأعمال الكاملة**، ج 2، سبق ذكره، ص 422.

(3) محمد عبده، رسالة التوحيد، ط 1، القاهرة، د.ت، ص 11.

ويوافق أحمد أمين الشيخ محمد عبده في موقفه الأول ويربط بين عدم تدوين الحديث في كتاب خاص واكتفاء الرواة بالاعتماد على الذاكرة وصعوبة حصر ما تلفظ به الرسول طوال ثلاثة وعشرين عاماً من بدء نزول الوحي واستباحة الناس الوضع في الحديث ونسبته كذباً إلى الرسول، وكانت بداية هذا الأمر في عهد الرسول، فحديث «من كذب علي متعمداً. . . » يغلب على الظن أنه قيل لحادثة حدثت زوّر فيها على الرسول[1].

أما محمود أبو رية فإنه ينطلق من مقدمة أثبت فيها أن الكذب رذيلة، بل شر الرذائل. ولئن كان الكذب بين الأفراد والجماعات مما يمكن تداركه والقضاء عليه، فإن الكذب على الرسول يمثّل أمراً جليلاً لا يجوز الوقوع فيه أو التهاون عند حدوثه، لذلك قال الرسول: «لا تكذبوا علي»[2]، وقد حذر النبي من الكذب عليه بعد أن سمع افتراء بعضهم عليه بالكذب وهو حي. فقد جاء في كتاب **الإحكام في أصول الأحكام** لابن حزم عن عبد اللّه بن بريدة عن ابن الخطيب الأسلمي أن رجلاً جاء قوماً وقال لهم: «إن رسول اللّه كساني هذه الجلسة وأمرني أن أحكم في دمائكم وأموالكم بما رأى، وكان قد خطب منهم امرأة في الجاهلية فلم يزوجوه، فانطلق حتى نزل على تلك المرأة، فأرسلوا إلى رسول اللّه فقال: كذب عدو اللّه، ثم أرسل رجلاً فقال: إن وجدته حياً - ولا أراك تجده - فاضرب عنقه وإن وجدته ميتاً فحرقه في النار»[3].

وينقل أبو رية خبر حادثة ثانية كذب فيها على النبي، فغضب وقال: «اللهم لا أحل لهم أن يكذبوا علي»[4]، ثم استفاض الكذب وفشا بعد موت الرسول وتفرق وحدة المسلمين حتى أفزعت كثرة ما نسب إلى الرسول كبار الصحابة، فهذا عبد اللّه بن عباس يأتيه بشير بن كعب ويحدّثه، فيقول ابن عباس: «إنّا كنا نحدّث عن رسول اللّه إذ لم يكن يكذب عليه فلما ركب الناس الصعبة والذلول تركنا الحديث عنه»[5].

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 211.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 59.

(3) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 2، سبق ذكره، ص 582.

(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 65-66.

(5) المصدر نفسه، ص 67.

- أما **الموقف الثاني** فيؤرخ بداية الوضع بوقوع الفتنة، ويقطع أصحابه بأن الكذب لم يقع في حياة الرسول، ولو وقع مثل هذا الحادث لتواتر الصحابة على نقله لشناعته، وخصوصاً «قد كان حرصهم شديداً على أن ينقلوا كل ما يتصل به (ﷺ) حتى مشيه وقعوده، ونومه ولباسه، وعدد الشعرات البيض في رأسه الشريف»[1]. لذلك لم يبدأ الوضع في الحديث النبوي إلا في النصف الثاني من خلافة عثمان عندما انقسم الناس شيعاً فاشتعلت الفتنة وظهر الكذب، فهذا ابن عديس[2] يصعد المنبر على عهد عثمان ويقول: «ألا أن عبد اللّه بن مسعود حدّثني إنه سمع رسول اللّه (ﷺ) يقول: «ألا أن عثمان أضل من عبيدة على بعلها» فلما علم عثمان قال: «كذب واللّه ابن عديس ما سمعها من ابن مسعود ولا سمعها ابن مسعود من رسول اللّه (ﷺ) قط»»[3].

إن هذا التاريخ الذي يحدد به العمري بداية الوضع قريب من التحديد الذي ارتآه أبو زهو عندما عدّ سنة 41هـ بداية الكذب على الرسول من أتباع عبد اللّه بن سبأ، غير أن أبا زهو يبدو متردداً في القطع بتاريخ محدد لذلك لا يرفض إمكان أن يكون الوضع حدث في زمن الرسول[4].

- وأما **الموقف الثالث** فلا يساير الموقفين السابقين ويستند على أن كتب التاريخ التي حرصت على تدوين كل واقعة لم تسجل لنا حادثة معينة نستطيع بها تحديد بداية الوضع في الحديث، وكل ما جاء إشارات عامة تذكر أن بعض الصحابة ممن تأخرت بهم الوفاة وكذلك كبار التابعين بدأوا يتوقفون عن قبول كل حديث يروي مثلما يفهم من رواية ابن عباس، كما أن ما جاء بعد ذلك من أخبار تدل على أن علماء الصحابة والتابعين بدأوا يتحفظون فيما يروى عن النبي بعد قيام

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 338-339.

(2) عبد الرحمن بن عديس صحابي شهد الحديبية وكان أمير الجيش القادم من مصر إلى المدينة عند حصر عثمان (ت 36هـ). انظر ترجمة مفصلة لحياته: عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 1، سبق ذكره، ص 188-191.

(3) أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 4-5.

(4) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 480. انظر أيضاً: صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 266.

الفتنة فأخذ الناس يتأكدون ممن ينقل الحديث ويرويه، فإن كان أهلاً للحديث قبل حديثه وإلا ردّ[1].

إن الريبة بدأت تسري إلى قلوب أئمة الحديث مع ظهور الفتنة، فلم يقبلوا الحديث إلا ممن توفرت فيهم شروط الرواية، أما القول بوقوع الكذب في عهد النبي كما ذهب إلى ذلك أحمد أمين وأبو رية واستأنس به أبو زهو فإن حديث بريدة في نظر فلاتة حديث ضعيف يتضمن علة في إسناده ما يستوجب تركه وإنكاره[2]، وكذلك الشأن في الموقف الذي يتبناه أكرم ضياء العمري، ذلك أن اعتبار كذب ابن عديس على عثمان يعدّ أول حادثة تسجلها كتب التاريخ عن الوضع في الحديث، فإن هذا الرأي يرفضه فلاتة لسببين: **أولهما** أن هذه الرواية أثبتها ابن الجوزي في **موضوعاته** لبيان كذبها وإنها مما وضع في مثالب الخليفة عثمان، **وثانيهما** أن عبد الرحمن بن عديس هو من أصحاب الرسول الذين شملهم حدّ الصحبة المتفق عليها ولا سيما أنه ممن حضر صلح الحديبية، لذلك يستبعد فلاتة بل يرى من المحال أن يتجرأ هذا الصحابي على التقول والاختلاق على الرسول فضلاً عن أن يتبجح بالكذب فوق منبر الرسول وعلى ملأ من صحابته دون أن يجابه بالإنكار[3].

وإذا كان فلاتة لا يشك في أن ابن عديس كان أحد الذين خرجوا على عثمان وظاهر عليه وانتقده، فإن هذا الباحث لا يقبل أن تسند رواية كاذبة إلى الرسول على لسان هذا الصحابي لأن إطلاق هذا الأمر «يهدم ما اتفق عليه علماء الأمة الإسلامية ممن يعتد بهم من عدالة كل الصحابة لا سيما البدريين منهم وأهل بيعة الرضوان الذين جاءت الآيات والأخبار بأن اللّه تعالى قد رضي عنهم، ومنهم بلا شكّ عبد الرحمن بن عديس»[4].

---

(1) عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 1، سبق ذكره، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 187.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 190.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 190. والملاحظ أنه يوجد من العلماء من اتهم ابن عديس بوضع هذا الحديث مثل السيوطي والذهبي، إلا أن فلاتة يبرّئ هذا الصحابي حتى لا ينهار صرح تعديل كل الصحابة، فيلجأ تبعاً لذلك إلى تجريح رواة هذا الحديث وأبرزهم ابن لهيعة، =

أما ما ذهب إليه بعض الباحثين من مبدأ ظهور الوضع في الحديث سنة 41هـ، عندما بدأ ابن سبأ يبث أحاديث وصية النبي لعلي بن أبي طالب، فإنه لا يمكن الأخذ به أيضاً في رأي فلاتة لأن ما حكاه ابن جرير الطبري عن ابن سبأ لا يفيد أن ابن سبأ تجرأ ونسب دعواه إلى الرسول، وغاية ما زعمه ادّعاؤه القول برجعة الرسول وادّعاء إثبات الوصية لعلي[1].

لكن إذا كان فلاتة ينفي كل الآراء التي ترد بداية الوضع إلى عصر الرسول أو إلى زمن لا يتجاوز العقد الرابع من القرن الأول للهجرة فمتى بدأ الوضع في نظره؟ يرى فلاتة أن الوضع في الحديث بدأ متأخراً عن هذه التواريخ، ويحدده بالثلث الأخير من القرن الأول للهجرة حيث قامت الأدلة على وجود محاولات للكذب على الرسول في تلك الحقبة، وأهمها في رأيه:

أ- انتقاد عثمان في مخالفته أسلافه في إتمام الصلاة في السفر وجمعه الناس على مصحف واحد وإعادته طريد الرسول[2].

ب- تأليب العامة على الأئمة والخلفاء، ومن ذلك انتقاص ابن عديس عثمان والطعن في سياسته التي سلكها، وتزوير الكتب على السنّة أزواج النبي في الطعن على عثمان[3].

ج- قتل عثمان سنة 35هـ وعلي بن أبي طالب سنة 40هـ واحتداد الصراع السياسي بين الفِرق المتنازعة.

إن ما يلاحظ في موقف فلاتة في خصوص الوضع في الحديث النبوي أنه يقوم على المبادئ التالية:

= ويصفه بكونه غير ضابط لحديثه، متساهلاً في الرواية، كثير التدليس عن الضعفاء، وهو في نظره سبب ما وقع في هذه الرواية من خلط. انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 190-199.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 202.

(2) هو الحكم بن أبي العاص عمّ عثمان، وكان الرسول أبعده من مكّة إلى الطائف، فلما تولى عثمان الحكم أعاده. راجع: Hichem Djait, *La grande discorde*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 82-89.

(3) كان ابن أبي حذيفة يكتب الكتب في الطعن على عثمان ثم ينسبها إلى أزواج النبي. عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 1، سبق ذكره، ص 203-204.

- تنزيه فترة النبوة من وقوع الكذب، وتبرئة كل الصحابة من المشاركة في هذه العملية.

- عدّ الفتنة الكبرى محنة وقع فيها المسلمون وانقسموا فيها إلى شيع متصارعة. لكن ذلك لم يكن ليحمل الناس على الوضع في الحديث ولا أن يتجرأوا على الكذب، ولا تعدو أن تكون هذه الحوادث في اعتقاده توطئة وتمهيداً لحصول الوضع في الحديث، لذلك يرجح أن يكون الوضع بدأ في الثلث الأخير من القرن الأول للهجرة حين مات جلّ الصحابة ولم يبقَ إلا ثلة من صغارهم اعتزلوا المجتمع ولم يكن لهم دور بارز في تلك الحقبة[1].

إن تحليل آليات المواقف القائمة على تأخير وقوع الوضع في الحديث والتأكيد على الصفاء الديني وعلى الإجلال الكبير الذي كان يتعامل به الرواة مع حديث الرسول يقودنا إلى الوقوف على منهج إيماني دفاعي حكم البحث في هذه القضية وخصوصاً عند النظر في سيرة بعض الرواة وصلتهم بالحكام. ولا شكّ أن هذا الجدل وهذا المنهج الدفاعي سيتجاوز حدود الخصومات الفكرية ليصل مداه حدّ تشكيك كل باحث في نزاهة من يخالفه في الرأي.

وإذا كانت مسألة «البداية»، ونعني بها بداية الكذب على الرسول، تحتل موقعاً مركزياً في بحوث هؤلاء الدارسين، فإنهم يجمعون على اعتبار ظاهرة الوضع أهم ظاهرة سلبية حفت برواية الحديث لما أدخلت عليه من الزيادات ومن الأقوال المختلفة المنسوبة إلى النبي حتى أصبح الحديث أداة طيعة تستخدمه أطراف متعددة حسب أهوائها ورغباتها، ولئن اختلفت زاوية النظر إلى هذه القضية من باحث إلى آخر إلا أن الاهتمام قد انصب عند جميعهم على غرضين أساسين **أولهما** معرفة الأطراف التي ساهمت في هذه العملية ومدى مسؤوليتها في تحريف أقوال الرسول والزيادة فيها. أما **ثانيهما** فيتمثل في معرفة حجم التحريف الذي أصاب الحديث نتيجة الوضع والأغراض السياسية والاجتماعية والدينية التي تعمّد الرواة بلورتها في هذه الأحاديث.

---

(1) راجع الظروف الخاصة بمقتل عثمان: H. Djait, *La grande discorde*, pp. 97-146 ومقتل علي: المرجع نفسه، ص 369-380.

لا بدّ من التأكيد في هذا المجال على أن بعض الصحابة ممن تأخرت بهم الوفاة، وكذلك كبار التابعين، بدأوا يتوقفون عن قبول كل حديث يروى أو تصديق كل من أسند حديثه إلى الرسول، إذ الثقة بالرواة بدأت تتزعزع. فقد «جاء بشير بن كعب العدوي إلى ابن عباس فجعل يحدّث ويقول قال رسول اللّه، وابن عباس لا يأذن لحديثه ولا ينظر إليه. فقال: «يا ابن عباس، ما لي لا أراك تسمع لحديثي؟ أحدّثك عن رسول اللّه (ﷺ) ولا تسمع. فقال ابن عباس: إنّا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول قال رسول اللّه (ﷺ) ابتدرته أبصارنا، وأصغينا إليه بآذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف»، وقد نصّ ابن سيرين على أنه قد جرت العادة على قبول الحديث من أهله قبل وقوع الفتنة وأنه بوقوع الفتنة بدأت الريبة تسري إلى قلوب أئمة الحديث فلم يقبلوا الحديث إلا ممن توفرت فيه شروط الرواية»[1].

يبدو واضحاً أنه إذا تركنا جانباً الأخبار المتصلة ببداية الكذب في عهد الرسول، فإن الوضع لم يصبح ظاهرة لافتة تنبه إليها المسلمون إلا بعد الخلاف السياسي وبعد انصداع الجماعة الإسلامية إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين على السلطة. وقد بدا جلياً أن المشكلة السياسية وبالتحديد الصراع حول أحقية تولي الحكم هي التي جعلت الخلط بين «السياسي» و«الديني» يبلغ مداه وخصوصاً بعد انخراط الصحابة وعامة المسلمين في المشاكل المتصلة بالدولة الفتية. فما هو موقف الباحثين من هذه الأحداث؟

يمكن القول إن نظرة هؤلاء الدارسين للفتنة وخصوصاً لارتقاء بني أمية للحكم نظرة سلبية لما ترتب عن ذلك من «سفك دماء غزيرة وفتن ومعاصٍ كثيرة لم يتخلص المسلمون من شرها إلى اليوم»[2] ولما اعتبر خروجاً عن القيم والضوابط التي نادى بها الإسلام وغيرها الأمويون، وفي هذا المجال يقول أحمد أمين: «فالحقّ إن الحكم الأموي لم يكن حكماً إسلامياً، يسوّى فيه بين الناس ويكافأ فيه من أحسن

---

(1) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 189. عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 1، سبق ذكره، ص 181.

(2) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 37، ص 540.

عربياً كان أو مولى، ويعاقب فيه من أجرم عربياً كان أو مولى، ولم يكن الحكام فيه خدمة للرعية على السواء، إنما كان الحكم عربياً، والحكام فيه خدمة للعرب على حساب غيرهم، كانت تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية، فكان الحقّ والباطل يختلفان باختلاف من صدر عنه العمل، فالعمل حقّ إذا صدر عن عربي من قبيلة، وهو باطل إذا صدر عن مولى أو عربي من قبيلة أخرى»[1].

أما محمود أبو رية فإن تناوله لمسألة الفتنة الكبرى يتجاوز مجرد الحديث في طبيعة الدولة التي أنشأها معاوية وفي انقلاب الخلافة إلى «ملك عضوض» على حدّ تعبير ابن خلدون، ذلك أن جعل بحثه في هذه المسألة مرتبطاً بغرضين:

أ- إظهار ما نتج من الحكم الأموي من استبداد وانحراف عن الإسلام وما استتبع ذلك من إعلاء شأن بعض رواة الحديث من أمثال أبي هريرة بعدما كانوا فيه من ضعة وخمول[2].

ب- بيان حقيقة أمر معاوية وكيفية حكمه «وما جناه حكمه الظالم على الناس وعلى الإسلام إلى يوم القيامة (. . .) لأنه لم يزل يوجد أناس في عصرنا (. . .) تتبجح بالقول بأن دولته كانت أعظم دولة عرفها الإسلام، إذا نهض منصف ليبيّن شيئاً من صحيح تاريخه تصدوا له بالشتم والسب ووصفوه بإنه شيعي»[3].

واضح إذن أن الغرضين يتصلان بدفاع أبي رية عن نفسه وردّ ما اتهم به من موالاة للشيعة، فعمل على البرهنة على صحة موقفه بتجميع الأخبار التي تذكرها كتب التاريخ والتراجم حول تاريخ الدولة الأموية. غير أنه بدا لنا أن الحيّز الذي أفرده أبو رية في كتابه **شيخ المضيرة** لهذا الغرض[4] يشي بسبب آخر له وجاهته في رأينا.

حاول أبو رية الخوض من جديد في أحداث الفتنة وفي جذور تاريخ بني أمية وفي كيفية حكمهم، ولم تكن نظرته إلى هذه الأحداث نظرة المؤرخ كما هو الشأن

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 1، سبق ذكره، ص 27.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 180.

(3) المصدر نفسه، ص 180.

(4) المصدر نفسه، ص 157-213.

مع طه حسين[1] والعقاد[2] بقدر ما أراد من جنب تقويض المسلّمة التي عدت كل المشاركين في الفتنة من الصحابة مجتهدين وإن صدر منهم ما صدر حفاظاً على مفهوم العدالة المطلقة لجميع الصحابة بمن فيهم معاوية وعمرو بن العاص وغيرهما، وأراد أبو رية من جانب ثانٍ أن يبيّن أن لرواة الحديث وجهاً آخر عادة ما تطمسه الدراسات التمجيدية ويتعلق بنشاطهم السياسي وحياتهم الاجتماعية واتخاذ التحديث ذريعة ومطية لأغراض دنيوية.

ولقد رأى أبو رية في الصراع بين بني أمية وبني هاشم صراعاً تعود جذوره إلى العصر الجاهلي حتى إذا ظهر النبي محمد بدعوته كان الأمويون أسرع الناس إلى معارضته والتصدي له، لكن انكسار شوكتهم في موقعة بدر دفعت أبا سفيان إلى أن يستسلم ويسلم هو وأولاده، ولما كان إسلامهم هذا ظاهراً لم يتجاوز حناجرهم، فقد ظلوا على ما بأنفسهم مضمرين بعضهم القديم مرتقبين أن تتاح لهم فرصة لكي يستردوا نفوذهم السابق، وسرعان ما أماطت هذه الجماعة عن حقيقة أمرها إثر وفاة الرسول فحاولت تأجيج الفتنة، ثم أخذت تسعى بعد مقتل عمر إلى إقامة دولة منها فكان استخلاف عثمان بن عفان بداية تحقيق حلمها.

تقوم قراءة أبي رية لتاريخ نشأة دولة بني أمية إذن على أمرين، **أولهما** أن إسلام أبي سفيان وبنيه كان إسلاماً سياسياً لم يرتقِ إلى مستوى الإسلام العقائدي. أما **ثانيهما** فيتمثل في أن الصراع على مستوى القبيلة كان بين بني هاشم ممثّلين في علي بن أبي طالب وبني أمية ممثّلين في عثمان بن عفان.

ففي خصوص **الأمر الأول** يقف أبو رية عند ظروف إسلام أبي سفيان بعد أن قاد قريشاً يوم أحد والخندق وألّب العرب على النبي وأصحابه. وأغرى اليهود حتى نقضوا عهدهم من النبي وأصحابه وظلّ يدبر مقاومة قريش النبي وكيدها له طوال عشرين سنة من أول قيام الدعوة حتى كان يوم فتح مكّة فأسلم مرغماً[3]،

---

(1) طه حسين، **الفتنة الكبرى**، ج 1، عثمان بن عفان، ج 2، علي بن أبي طالب وبنوه، ضمن **المجموعة الكاملة**، م 4، سبق ذكره.

(2) عباس محمود العقاد، **معاوية في الميزان**، القاهرة، د.ت.

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 165.

ولما كان إسلام أبي سفيان وأبنائه غير متجذر العقيدة ظلّ النبي يعطيهم المال دفعاً لأذاهم وتثبيتاً لهم على الإسلام. أما معاوية فهو في رأي أبي رية مطعون في دينه وكان في الجاهلية زنديقاً وأصبح بعد الإسلام طليقاً ورث عن أبيه قوته وقسوته وكيده ودهاءه ومرونته كذلك ولم تكن أم معاوية بأقل من أبيه تنكراً للإسلام وبغضاً لأهله وحفيظة عليهم، وهم قد وتروها يوم بدر فثأر لها المشركون يوم أحد، «ولكن ضغنها لم يهدأ وحفيظتها لم تسكن حتى فتحت مكّة فأسلمت كارهة كما أسلم زوجهاً كارها»[1].

وقد حاول الرواة التزلف إلى معاوية فجعلوه من كتّاب الوحي وأمعنوا في هذا التزلف فرووا إنه كتب الكرسي بقلم من ذهب جاء به جبريل هدية لمعاوية له من فوق العرش[2]. ويعقّب أبو رية على هذه الرواية فيعتبرها باطلة ذلك أن العقل يأباها، فكيف يأمن النبي لمثل معاوية أن يكتب له ما ينزل من القرآن وهو وأبوه وأمه ممن أسلموا كرهاً؟ بالإضافة إلى أنه لم يأتِ خبر صحيح يؤيد كتابة معاوية لآية واحدة من القرآن[3].

أما في خصوص **الأمر الثاني** فيتفق أبو رية مع طه حسين والعقاد في اعتبار معاوية قد أضمر حقداً دفيناً لعلي، لذلك انتهز فرصة حرب الجمل فأخذ يحرض طلحة والزبير وعائشة على الخروج على علي وفي تحميل معاوية وزر تدبير المرء مرة لتحويل الحكم إلى الأمويين، ويزيد تبعة مقتل الحسين، ويرى أبو رية مع العقاد ضلال المؤرخين الذين سمّوا سنة إحدى وأربعين للهجرة بعام الجماعة وهي السنة التي استأثر فيها معاوية بالخلافة لا يشاركه فيها أحد، في حين أن صدر الإسلام لم يعرف سنة تفرقت فيها الأمة كما تفرقت في تلك السنة[4]، ويتفق معه

---

(1) طه حسين، علي وبنوه، ضمن **المجموعة الكاملة**، م 4، سبق ذكره، ص 448. محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 17.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 204.

(3) يعتمد أبو رية على ما ذكره ابن أبي الحديد من أن الوحي كان يكتبه علي وزيد بن ثابت وزيد بن أرقم، أما حنظلة بن الربيع ومعاوية بن أبي سفيان فكانا يكتبان له إلى الملوك وإلى رؤساء القبائل. راجع: ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 1، سبق ذكره، ص 338.

(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 188-189. العقاد، **معاوية في** =

أيضاً في الحمل على الباحثين المعاصرين الذين يطاوعون أهواءهم كأنهم من صنائع الدولة الأموية إبان سلطانها[1].

لا يفوت أبا رية أيضاً التعرض لفترة خلافة عثمان بن عفان وما رافقها من انحراف سياسي، ذلك أنه زاد في أعطية الناس وأخذ يصل كبار الصحابة بالمنح فوق ما كان لهم من العطاء المفروض لهم زمن عمر[2]، بالإضافة إلى محاباة قومه من بني أمية وإيثارهم بالولايات الكبيرة التي كانت مصدر قوة الدولة المالية وعزله الولاة الذين ولاهم عمر فعزل المغيرة بن شعبة عن الكوفة وولى عليها الوليد بن عقبة وهو الذي غش النبي وكذب عليه ونزلت فيه الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ﴾[3]، وعزل عمرو بن العاص عن مصر وولى عليها عبد اللّه بن أبي سرح أخاه من الرضاعة وقد كان ابن سرح أحد الذين سخروا من النبي فنزل القرآن بكفره وذمه، ثم مكّن عثمان معاوية من ولاية الشام كلها[4]، ومن أعمال عثمان التي استنكرها المسلمون أنه ردّ الحكم بن العاص وأهله إلى المدينة وكان النبي قد أخرجهم منها وأعطاه مالاً كثيراً وأقطع ابنه الحارث بن الحكم سوق المدينة[5]، أما مروان بن الحكم فقد اتخذه عثمان وزيراً وأقطعه، فدك التي كانت ملكاً للنبي وكانت

= **الميزان**، سبق ذكره، ص 66. طه حسين، علي وبنوه، ضمن **المجموعة الكاملة**، م 4، سبق ذكره، ص 484-503.

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ص 189. العقاد، **معاوية في الميزان**، ص 20.

(2) من ذلك أنه وصل الزبير بن العوام بستمئة ألف، وطلحة بمئتي ألف، ونزل له عن دين كان له. **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 166. انظر حول زيادة عثمان في أعطيات بعض الصحابة: H. Djait, *La grande discorde*, pp. 82-83.

(3) **القرآن**، الحجرات: 6/ 49.

(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 167. محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 193-197. وانظر أيضاً: H. Djait, *La grande discorde*, pp. 83-86.

(5) انظر طه حسين: **الفتنة الكبرى**، عثمان، م 4، ضمن **الأعمال الكاملة**، سبق ذكره، ص 284. محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 168.

فاطمة طلبتها من أبي بكر فدفعت عنها بحديث «لا نورَث ما تركناه صدقة»[1].

اللافت أيضاً في موقف أبي رية من أحداث الفتنة أنه يصوّر علي بن أبي طالب انطلاقاً من العناصر التي ترسخت في المخيال الاجتماعي للشيعة وصارت عقيدة راسخة لديهم، وأهمها قرابته من النبي[2] واعتباره أول من أسلم من الرجال في الإسلام[3] وأحقيته في الخلافة بنصّ صريح من النبي لابن عمه[4] والمحنة التي عاناها أبناؤه وأهل بيته[5].

نلاحظ أيضاً أن أبا رية ركز على الأسباب المباشرة التي حكمت موقف الأمويين من أهل البيت من خلال الصراع والتنافس القائم بين بني أمية وبني هاشم، ويعتمد أبو رية في هذا المجال على ما قرره المقريزي من تمادي العداوة بين البيتين إلى حين ظهور الدعوة ثم بذل بني أمية الجهد في معاداة النبي وإيذاء أتباعه ومن آمن به، غير أن هذا الباحث يهمل الأسباب العملية الخاصة التي مكنت بني أمية من النفوذ والسلطة والتي ذكرها المقريزي نفسه، وأهمها الأمرة على القبائل والمناطق في عهد النبي، ذلك أن من يستعرض أسماء من ولاهم النبي يلاحظ أن عماله على أهم المناطق كانوا من بني أمية، «فالنبي أظهر بني أمية لجميع الناس بتوليهم أعماله فيما فتح اللّه عليه من البلاد (ف) كيف لا يقوى ظنهم ولا ينبسط رجاؤهم ولا يحتد في الولاية أملهم»[6].

---

(1) انتقد أبو رية موقف أبي بكر من فاطمة عندما طالبته بميراث أبيها في مقال بمجلة **الرسالة**، ع 518، السنة 11. راجع: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 169، هامش 1. أما الشيعة فترى في موقف أبي بكر خطأ في حقّ فاطمة بصفة خاصة وفي حقّ أهل البيت بصفة عامة، وقد أعطته بُعداً سياسياً حين بنت معارضتها للسلطة القائمة على حقّ علي وفاطمة في ميراث الرسول، وحتى تبلغ الشيعة هدفها غيرت متن حديث الرسول الذي يستند إليه السنة حتى أصبح «لا يورث ما تركناه صدقة» عوض «لا نورث ما تركناه صدقة». راجع: Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, p. 104.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 224.

(3) المصدر نفسه، ص 224.

(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 175.

(5) المصدر نفسه، ص 178-181.

(6) المقريزي، **النزاع والتخاصم**، ص 34، مذكور في كتاب الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 157.

وهكذا فإن محمود أبو رية يهتم بالقراءة الخطّية للأحداث الواردة في كتب التاريخ دون اعتبار الظرف التاريخي ولا حتى الإشكالية الخاصة بنظرة المسلمين إلى السلطة السياسية ودور العوامل القبلية والاقتصادية في صياغة المجتمع الجديد الآخذ في التكوين والنشأة. لكنه ينبغي ألا يغيب عن نظر الباحث الطابع النقدي لقراءة أبي رية وغيره من الباحثين المعاصرين لأحداث الفتنة الكبرى والفترة التي تلتها من الحكم الأموي باعتباره موجهاً أساساً للتصدي إلى نظرة دفاعية واعتذارية للمسلمين الذين شاركوا في الصراع السياسي تسعى إلى تبرئتهم من التبعات السياسية والاجتماعية والدينية التي خلّفها الصراع على السلطة بين المسلمين.

ومن هذا المنطلق أيضاً يجب تنزيل المواقف المقابلة للآراء التي سبق أن ذكرناها والقائمة على تعديل كل الصحابة دون النظر في مشاركتهم في الحوادث التي وقعت بعد النبي اعتماداً على ما قرره ابن كثير من أن «ما شجر بينهم بعده عليه السلام، فمنه ما وقع عن غير قصد كيوم الجمل ومنه ما كان عن اجتهاد كيوم صِفّين والاجتهاد يخطئ ويصيب ولكن صاحبه معذور وإن أخطأ مأجور. . .»[1]، أما قول المعتزلة إن الصحابة كلهم عدول إلا من قاتل علياً فهو قول مردود[2] لأنه لا أحد من الصحابة يعمد إلى ذنب وإن فعل بادر إلى التوبة.

وفي خصوص معاوية، فإن نظرة الباحثين المحافظين تتميز بردّ ما ذكر في شأن هذا الصحابي من أنه كان من الطلقاء ومن المؤلفة قلوبهم لأن معاوية أسلم بعد الحديبية قبل الفتح وأخفى إسلامه مخافة أهله، وهو وإن كان في رأي البعض من المؤلفة قلوبهم، فهو في رأي الكثيرين لا ينتمي إلى هذه الفئة، ومهما يكن من أمر الظروف التي أسلم فيها معاوية فقد أسلم وحسن إسلامه، وكان أحد كتبة الوحي بين يدي النبي، وكان له جهاد كبير في نشر الإسلام وتوسيع فتوحاته، ولم تعرف عنه ريبة في إخلاصه للإسلام[3].

يعتمد السباعي أيضاً في موقفه من فترة الحكم الأموي على ما ذكره ابن سعد

---

(1) الأعظمي، **أبو هريرة في ضوء مروياته**، ص 44.
(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 261.
(3) أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 75-76.

في **طبقاته** من نسك الخليفة الأموي عبد الملك وتقواه وحرصه على إرشاد العلماء[1] وبما ينقله التاريخ من فتوحات الأمويين، حتى أن رقعة الإسلام في العصر العباسي لم تزد كثيراً عما كانت عليه في العصر الأموي «والفضل في ذلك للأمويين حيث كان أبناء خلفائهم على رأس الجيوش الفاتحة الغازية في سبيل إعلاء كلمة اللّه، ونشر شريعته»[2].

نستنتج إذن أن مواقف الباحثين المحافظين من تقييم الأحداث السياسية في القرن الأول للهجرة تنبني على مقدمة أساسية تتمثل في اعتبار الصلة بين الصحابة مثالية دون استثناء ما وقع بين علي ومعاوية، «فلا سباب ولا شتم ولا ذم ولا تجريح وإنما دعوة صادقة للهداية وحقن الدماء والرجوع إلى الحقّ. أما تلك الأخبار التي فيها ما يقدح في الصحابة والمذكورة في الصحاح فيجب تأويلها وفهمها على أنها تتجه إلى من يدعي الانتساب إلى الصحبة دون أن ينال شرفها»[3]، وهذه المقدمة هي التي ستصوغ آراء هؤلاء الباحثين عند التطرق إلى «الوضع السياسي أو الوضع للسياسة» على حدّ تعبير محمود أبو رية، فكيف تبدو مختلف المواقف وما هي مرتكزاتها؟

2- الرواة والسلطة

يتقل ابن أبي الحديد عن أبي جعفر الإسكافي في **شرح نهج البلاغة**: «إن معاوية وضع قوماً من الصحابة وقوماً من التابعين على رواية أخبار قبيحة في علي (عليه السلام) تقتضي الطعن فيه والبراءة منه، وجعل لهم على ذلك جعلاً يرغب في مثله، فاختلقوا ما أرضاه، منهم أبو هريرة وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة، ومن التابعين عروة بن الزبير»[4]، ويذكر الطبري في **تاريخه** أن معاوية أمر وإليه المغيرة بن شعبة، قائلاً: «لا تتحم عن شتم علي وذمه والترحم على عثمان

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 197.

(2) المصدر نفسه، ص 198.

(3) محسن عبد الناظر، **دراسات غولدزيهر في السنّة ومكانتها العلمية**، ج 2، ص 608-609.

(4) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 1، سبق ذكره، ص 358.

والاستغفار له والعيب على أصحاب علي والإقصاء لهم وترك الاستماع منهم وإطراء شيعة عثمان رضوان الله عليهم والإدناء لهم والاستماع منهم»[1].

هذه الأخبار وغيرها تعدّ في نظر الباحثين المعاصرين دليلاً على عموم البلوى بالأكاذيب في دولة الأمويين «حتى كثر الناقلون وقلّ الصادقون وامتنع كثير من أجلة الصحابة عن الحديث إلا لمن يثقون بحفظه» على حدّ تعبير الإمام محمد عبده[2]. وفي السياق نفسه يهتم أحمد أمين بظاهرة الوضع في الحديث في العصر الأموي، فيرى أن الأمويين قد وضعوا أو وضعت لهم أحاديث تخدم سياستهم من نواحٍ متعددة، منها أحاديث في زيادة مناقب عثمان ومن ذلك خبر يذكر أن عثمان تصدق بثلاثمئة بعير بأحلاسها وأقتابها في جيش العسرة، فنزل الرسول من المنبر وهو يقول: «ما على عثمان ما عمل بعد هذه، ما على عثمان ما عمل بعد هذه»[3]، ويضيف أحمد أمين أن أمر معاوية لواليه المغيرة بن شعبة لاقى قبولاً وانصياعاً إذ أقام المغيرة على الكوفة عاملاً لمعاوية سبع سنين وأشهراً يذم علياً ويلعن قتلة عثمان ويدعو لعثمان بالرحمة والاستغفار له والتزكية لأصحابه[4].

ويتحدث المؤلف عن ظاهرة أخرى اتسم بها العصر الأموي واشترك فيها الشعراء والمحدّثون وتتمثل في التقرب إلى بني أمية عن طريق تأييد أحقيتهم بالملك من العلويين، فكان شأن الحديث في ذلك شأن الأدب مسايراً للساسة، وأصبحت الخلافة مجالاً لضعفاء المحدّثين من كل جانب يضعون فيها ما يوافق مذهبهم ويؤيد اتجاههم[5]، ولا يبرّئ أحمد أمين السنّة والشيعة من اختلاق الأحاديث، فكما يروي السنّة حديث «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» مستدلين به على أن النبوة والخلافة لا تورثان، فإن الشيعة لا ترى ذلك وتقابل هذا الحديث بحديث الوصية الذي ينصّ لعلي بالخلافة، وكما يرى السنّة

---

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 6، ط 4، القاهرة، د.ت، ص 146.
(2) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج 2، 1925، ص 473.
(3) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 123.
(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 123.
(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 125.

أن الأئمة من قريش اعتماداً على حديث نسب إلى النبي، فإن الخوارج نحوا هذا المنحى لتأييد مبدأ اختيار المسلمين لمن يرونه أصلح لسياستهم ولو كان عبداً حبشياً كإن رأسه زبيبة[1].

أما محمود أبو رية فإنه يفصّل القول في دفع الأمويين الرواة لوضع الأحاديث ويتصدى لنقد الأحاديث الموضوعة في الطعن على علي، ومن بينها ما يرويه الزهري عن عروة بن الزبير من أن عائشة كانت عند النبي عندما أقبل العباس وعلي، فقال: «يا عائشة إن هذين يموتان على غير ملتي»[2]، وما يرويه عمرو بن العاص من أن النبي قال: «إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء، إنما وليي اللّه وصالح المؤمنين»[3]، ويعطي أبو رية أهمية كبرى لتقصي الأخبار حول علاقة أبي هريرة ببني أمية بصفة عامة وبمعاوية بصفة خاصة ويفسح لها حيّزاً كبيراً في كتابه **شيخ المضيرة**[4].

ينقسم الناس الموالون لمعاوية إلى شقين في نظر أبي رية: **الشق الأول** ناصر أصحابه معاوية بسيوفهم وهم ألوف عديدة، ومنهم من الصحابة كثيرون، أما **الشق الثاني** فيشمل الذين ظاهروا معاوية بألسنتهم ورواياتهم التي نسبوها إلى النبي، ومن بينهم أبو هريرة الذي مال عند افتراق المسلمين في أواخر عهد عثمان إلى الناحية التي تتفق مع هوى نفسه، ويعني بها أبو رية ناحية معاوية، ذلك أن أبا هريرة لما رأى وصول بني أمية إلى الحكم وإمساكهم بيدهم الحل والعقد والرفع والخفض، وجد في هذه الدولة الناشئة، التي أقامت بناء قواعدها على الدهاء والمكر والمداورة، حاجة ملحة إلى دعم هذا البناء، حتى لا ينهار فيخرج الناس على بني أمية، معتمداً في ذلك على الحديث النبوي الذي كان أقوى سلاح وأشده

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ج 2، ص 125.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 199. وانظر نصّ الحديث: ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 1، سبق ذكره، ص 358.

(3) رواه البخاري ومسلم وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 7، سبق ذكره، ص 330).

(4) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 229-239.

في سبيل تأييد الدعوات والادعاءات[1]، فلما تمثّلت لأبي هريرة هذه الحقيقة أخذ على نفسه إعداد هذا السند النظري للأمويين فمدهم بالأحاديث التي تؤيدهم وتصرف الناس عن عداوتهم، وقد أعانه على ذلك أن أحاديث الرسول بقيت غير مدونة، وبذلك كان باب الوضع مفتوحاً على مصراعيه وساعده في ذلك أن كبار الصحابة الذين يخشاهم وخصوصاً الخليفة عمر قد ماتوا[2]، فعمل أبو هريرة على نشر أحاديث في فضل آل أبي العاص وبني أمية من بينها ما رواه في فضل عثمان أنه لما دخل دار عثمان وهو محصور قال: إني سمعت رسول اللّه (ﷺ) يقول: «إنكم ستلقون بعدي فتنة واختلافاً، فقال قائل: من لنا يا رسول اللّه؟ فقال عليكم بالأمير وأصحابه وهو يشير إلى عثمان»[3]، وينقل أبو رية أخباراً أخرى عن تشيّع أبي هريرة للأمويين، من بينها ما أخرجه ابن عساكر وابن عدي والخطيب البغدادي أن النبي قال: «إن اللّه ائتمن على وحيه ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية»[4].

ولا يكتفي أبو رية بتصيد حججه حول تسخير الأمويين أبا هريرة لوضع الأحاديث من كتب التاريخ فحسب، بل يعمد إلى إيراد ما تذكره كتب التراجم من

---

(1) المصدر نفسه، ص 109-210. قارن: عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 41. راجع أيضاً الأحاديث التي نسبت إلى الرسول في مدح البكريين من بينها حديث «تباشرت الملائكة يوم ولد أبو بكر الصديق واطلع اللّه إلى جنة عدن، فقال: وعزتي وجلالي لا أدخلها إلا من أحب هذا المولود»، وحديث «إن في السماء الدنيا ثمانين ألف ملك يستغفرون لمن أحب أبا بكر وعمر وفي الثانية ثمانين ألف ملك يلعنون من أبغض أبا بكر وعمر»، وحديث «أن لأبي بكر قبة من درة بيضاء لها أربعة أبواب تخترقها ريح الرحمة...». راجع: عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 35-36.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 210. والملاحظ أن أبا هريرة يعترف بهذا الأمر، ويقول: «إني لأحدّث أحاديث لو تكلمت بها زمن عمر لشج رأسي». الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 433.

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 229. راجع أيضاً خبر تأييد أبي هريرة لعثمان على جمع القرآن اعتماداً على حديث أسنده إلى الرسول ومجازاة عثمان له، ص 229.

(4) المصدر نفسه، ص 230. وينقل ابن كثير هذا الحديث بلفظ مشابه: «الأمناء ثلاثة: جبريل وأنا ومعاوية». ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 8، ص 120.

موقف أبي هريرة من علي، ومن ذلك ما ينقله عن ابن عبد البر الذي ذكر في كتابه **الاستيعاب** إن معاوية أرسل أبا هريرة وأبا الدرداء إلى علي لإقناعه بضرورة الشورى فأغلظ علي لهما القول وردّهما[1]، ويدعم أبو رية موقفه في خصوص موقف هذا الصحابي المؤيد للأمويين بما يذكره البخاري ومسلم من حديث منسوب إلى النبي رواه أبو هريرة ومحتواه أنه «ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي والماشي خير من الساعي من استشرف لها تستشرفه ومن وجد ملجأ أو معاذاً فليعذ به»[2].

وهذا يعني أن أبا هريرة كان يحث الناس على الاستكانة وعلى عدم مجابهة الدولة الأموية، فكان أن جازاه معاوية بأن عيّنه والياً على المدينة. وقد بلغ من مناصرة هذا الراوي لبني أمية أثناء كان يحث الناس على أداء ما يطالب به عمالهم ويحذرهم من معصيتهم ومن سبّهم[3].

ويتطرق أبو رية إلى وجه آخر من وجوه الوضع في الحديث النبوي ويتمثّل في اختلاق المحدّثين أحاديث تساير رغبة الخلفاء في تغيير بعض ما جرى عليه العمل في عهد النبي، من ذلك أن لما بلغ معاوية نعي علي وقت الضحى قام فصلى ست ركعات ثم أمر الناس بإشاعة الأحاديث في فضلها، فلم يلبث «محّدث الدولة» أبو هريرة أن روى هذا الحديث: «أوصاني خليلي بثلاث لا أدعهن حتى أموت: صوم ثلاثة أيام في كل شهر وصلاة الضحى ونوم على وتر»[4].

إنه إذا سلمنا أن طرح أبي رية لمثل هذه الأخبار لا يشتمل على طرافة كبيرة، نظراً إلى أنه استقى معظم هذه الأخبار من كتب التاريخ وكتب التراجم القديمة

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 230. وقارن: عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 28-30.

(2) رواه البخاري ومسلم وابن حنبل والترمذي (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 5، سبق ذكره، ص 60).

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 234. وعبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 33.

(4) رواه البخاري ومسلم والدارمي والنسائي (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 7، سبق ذكره، ص 225).

ومن كتاب عبد الحسين العاملي ومن الإشارات القصيرة والخطيرة التي ذكرها محمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين، فأين تكمن طرافة هذا الطرح؟

إن طرافة موقف أبي رية في رأينا تتجلى في النتائج التي توصل إليها من خلال تمعنه في أحداث الفتنة وسلوك بني أمية السياسي وصلتهم برواة الحديث، وتتمثل **النتيجة الأولى** في انخراط عدد من كبار رجال السلف في الصراع السياسي الذي حدث بين المسلمين وضرورة عدم الثقة بالعلماء الذين ركنوا إلى السلاطين وهادنوهم، ويعتمد في موقفه هذا على ما قرره المفسرون عندما تناولوا الآية ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾[1]، وعلى ما ذكره أبو هريرة نفسه نقلاً عن النبي: «ما ازداد أحد من السلطان دنواً إلا ازداد من اللّه بُعداً»[2].

أما **النتيجة الثانية**، وهي أخطر من الأولى، فتقوم على الدعوة إلى تمحيص الأحاديث وفق مقياس وضعه الرسول في الحديث التالي: «إن الأحاديث ستكثر بعدي، كما كثرت على الأنبياء قبلي فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب اللّه فما وافق كتاب اللّه فهو عني قلته أم لم أقله»[3]، ويرتكز أبو رية في إثبات مشروعية هذا المقياس المستقى من الحديث لغربلة الحديث والقادر في تصوره على تمحيص الأحاديث الصحيحة من الموضوعة على ما قرره البطليوسي[4] من أن من العلل التي تعرض للحديث أن يكون الراوي متعصباً لبعض الصحابة منحرفاً عن بعضهم، وينقل أبو رية عن البطليوسي قوله: «ومما يبعث على الاسترابة بنقل الناقل أن يعلم

---

(1) **القرآن**، هود: 11/ 133.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 239-240. وهذا الحديث لم تذكره كتب الحديث التسعة.

(3) ينقل عبده هذا الحديث على النحو التالي: «قد كثرت علي الكذابة فطابقوا بين كلامي والقرآن، فإن وافقه وإلا فاطرحوه»، ويذكره في سياق حديثه عن انتقاء مالك أحاديث **موطئه** من أربعة عشر ألف حديثاً، فلما سمع مالك هذا الحديث عاد إلى تحرير كتابه فلم يثبت له من الأربعة عشر ألفاً أكثر من ألف. محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 2، سبق ذكره، ص 422. والملاحظ أن هذا الحديث لم يثبته مالك في **موطئه** ولا بقية أصحاب كتب الحديث.

(4) أبو محمد عبد اللّه بن محمد بن السيد البطليوسي، فقيه أندلسي (ت 521هـ).

منه حرص على الدنيا (. . .) فإن من كان بهذه الصفة لم يؤمن على التغيير والتبديل للحديث»[1].

أما أحمد أمين فقد عدّ من جملة العوامل الباعثة على الوضع الخصومة السياسية بين علي وأبي بكر، وبين علي ومعاوية، وبين عبد اللّه بن الزبير وعبد الملك ثم بين الأمويين والعباسيين[2]، ويستشهد بابن أبي الحديد الذي ذكر أن أصل الكذب في حديث الفضائل كان من جهة الشيعة حين وضعوا أحاديث في فضل صاحبهم، فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة وضعت لصاحبها أحاديث موازية نحو «لو كنت متخذاً خليلاً» فإنهم وضعوه في مقابلة حديث «الإخاء»[3] ونحو حديث «سدّ الأبواب»[4] فإنه كان لعلي فقلبته البكرية إلى أبي بكر، فلما رأت الشيعة ما وضعت البكرية أوسعت مقابل ذلك في وضع أحاديث تقتضي نفاق قوم من أكابر الصحابة والتابعين الأولين وفسقهم فقابلتهم البكرية بمطاعن كثيرة في علي وفي ولديه[5].

وينتهي أحمد أمين إلى اعتبار أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أمية تقرباً إليهم، ويتصل بهذا النحو أحاديث وضعها الواضعون في تفضيل قبيلة على أخرى وفي تفضيل العرب على العجم والروم فقوبلت هذه الأحاديث بأخرى في فضل العجم والحبشة والترك[6]، ومثلما افتعلت أحاديث في

---

(1) البطليوسي، **الإنصاف في الأسباب التي أوجدت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، ص 103-104. مذكور في **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 238.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 212.

(3) ترى الشيعة أن النبي آخى بينه وبين علي، وتروي حديث «الإخاء» في ذلك. أما السنّة فتطعن فيه وتعده من الموضوعات. راجع مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 255.

(4) حديث سدّ الأبواب ترويه الشيعة أيضاً وتستثني باب علي، ولابن حجر العسقلاني طريقة طريفة في الجمع بين الحديثين وتعتبر النبي قد أمر أولاً بسدّ الأبواب إلا باب علي، فلما سدوها أحدثوا باباً يستقربون الدخول منها إلى المسجد، فأمر النبي بسدها إلا خوخة أبي بكر فيكون لأبي بكر بيت من خارج المسجد وخوخة إلى داخل المسجد، وبيت علي لم يكن له باب إلا من داخل المسجد. المصدر نفسه، ص 255.

(5) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 3، سبق ذكره، ص 17.

(6) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 213.

الإشادة ببني أمية وفضلهم دعمت أحاديث أخرى بني العباس[1] وتنبأت بخروج رايات سود من خراسان لا يردها شيء وبشرت بخلافتهم في مقابل وضع أحاديث منذرة بسقوط بني أمية[2]، فأصبحت الخلافة مجالاً لضعفاء المحدّثين من كل جانب وصار الحديث وسيلة من وسائل تثبيت الدولة[3].

ولا شكّ أن من يقارن بين موقفيّ أحمد أمين وأبي رية يلاحظ مدى موضوعية الباحث الأول عندما نزّل إشكالية الوضع في إطارها الصحيح ونظر إليها من منظور الجدل القائم بين أهل السنّة والشيعة في البحث عن مرتكز صلب لمواقفهم السياسية، في حينِ انصب اهتمام أبي رية على انتقاد بني أمية واعتبارهم الطرف المسؤول عن تضخم الحديث وسكت تبعاً لذلك عن دور الشيعة في الوضع.

أما فيما يخص مواقف الباحثين المحافظين من الآراء التي تبناها كل من محمود أبو رية وبدرجة أقل محمد عبده وأحمد أمين فإننا لا نلاحظ فيها أي حسّ نقدي، بل إن الباحث يرى عزوفهم عن الخوض في هذه المسائل وتبرئة أهل السنّة والجماعة ورواة الحديث من الوضع وفي المقابل صرفوا اهتمامهم إلى استجلاء الأطراف الأخرى غير السنّية التي ساهمت في عملية الوضع.

يتناول مصطفى السباعي بالبحث دور الشيعة في الكذب في الحديث ويرى أن الرافضة كانت أكثر الفِرق السياسية كذباً على الرسول، فقد قال عنهم مالك: «لا تكلمهم ولا ترو عنهم فإنهم يكذبون»[4]، وقال أحد شيوخهم: «كنا إذا اجتمعنا فاستحسنا شيئاً جعلناه حديثاً»[5].

وأظهر مثال لما وضعته الشيعة من الأحاديث حديث الوصية في غدير خم، وخلاصته أن النبي في رجوعه من حجة الوداع جمع الصحابة في مكان هو «غدير

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 213.

(2) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 124.

(3) انظر في هذا المجال أيضاً:

Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, chapitre III, La tradition et les luttes de partis dans l'Islam, pp.108-157.

(4) ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ج 1، سبق ذكره، ص 9.

(5) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 79.

خم» وأخذ بيد علي وقال للناس: «هذا وصيي وأخي والخليفة من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا»[1].

يرفض أبو زهو والسباعي هذا الحديث شأن سائر أهل السنّة لأن النبي لم يوصِ لعلي ولا لغيره بالخلافة ولم يرِد عنه في حديث صحيح أنه عيّن علياً للخلافة، كما أنه لم يرِد من طريق صحيح أن علياً ادّعى شيئاً من ذلك ولو كان لديه هذا الحديث لذكره للصحابة، بالإضافة إلى ما يذكره التاريخ من مسارعة علي بمبايعة أبي بكر ومن بعده عمر وعثمان[2].

إلا أن أبا زهو يهمل اختلاف الروايات حول موقف علي من بيعة أبي بكر والمشهور منها هو تأخر علي مدة من الزمن عن بيعة أبي بكر احتجاجاً لأنه كان يرى نفسه أحق الناس بخلافة النبي في حين تذهب رواية أخرى إلى أنه أجبر على ذلك[3].

---

(1) يرى عماد الدين زادة في كتابه **سر تفوق الشيعة** (بالفارسية) أن مئة وثمانين ألفاً من الصحابة حضروا وصية النبي لعلي. مذكور في أطروحة عبد الناظر، **دراسات غولدزيهر**، ج 2، سبق ذكره، ص 584.

(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 80. والملاحظ أن الشيعة تطلق على هذا الحديث اسم «حديث يوم الدار» وترى فيه نصاً صريحاً على خلافة علي، وقد تلفّظ به الرسول بعد ثلاث سنوات من بداية الدعوة الإسلامية وليس في حجة الوداع كما يذكر السباعي. أما حديث غدير خم، فقد أوصى فيه النبي في السنة العاشرة من الهجرة من جديد إلى علي بالخلافة، حين قال: «أيها الناس، إن اللّه مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم. فمن كنت مولاه فهذا مولاه - يعني علياً - اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»، وتحتج الشيعة أيضاً بـ«حديث المنزلة»، وهو قول الرسول لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، و«حديث الولاية» نصّه قول الرسول: «إن علياً مني وأنا من علي، وهو ولي كل مؤمن بعدي». راجع هذه الأحاديث وموقف الشيعة من أحقية علي في الخلافة: عبد اللّه نعمة، **روح التشيع**، بيروت، 1985، ص 188-211.

(3) نقلت كتب التاريخ تفاصيل درامية عن الأحداث التي عقبت اجتماع السقيفة وخصوصاً ما حدث لسعد بن عبادة وما قام به كل من أبي بكر وعمر من إجبار فاطمة بنت الرسول وعلي زوجها على المبايعة، ولا شكّ أن التفاصيل التي نقلتها المصادر السنّية القديمة ظلت محرجة للضمير الديني، وهو ما يفسر نزوعه لنسيانها ورفضه الخوض في تفاصيلها من جديد. راجع ما حدث بعد اجتماع السقيفة في كتاب ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، القاهرة، د.ت.

يمثل حديث الوصية مستنداً مركزياً لدى الشيعة لأن نظريتهم السياسية تقوم كلها على الوصية[1]، لكن إذا كانت علامة الوضع في هذا الحديث تبدو من خلال الأخبار التي تتحدث عن اجتماع السقيفة ولا تورد احتجاج علي بهذا الحديث[2]، فإن الأمر نفسه يمكن ملاحظته في خصوص الحديث الذي يحتج به أهل السنّة والجماعة والأشاعرة من بعدهم حين جعلوا القرشية من شروط الأهلية للخلافة اعتماداً على حديث ينسب إلى الرسول بلفظ «الأئمة من قريش»[3]، فهذا الحديث لا يذكر في المجادلات التي دارت بين المهاجرين والأنصار في اجتماع السقيفة[4]. إن رواية معاوية لهذا الحديث كما نجدها مثبتة في **صحيح البخاري** دليل[5] على مدى استخدام الحديث في الصراع السياسي والسلطة التي يمثّلها النصّ المقدس في نفوس المؤمنين.

يورد السباعي أحاديث أخرى وضعتها الشيعة في فضل علي، من بينها حديث يقول فيه الرسول: «أنا ميزان العلم وعلي كفّتاه»، وحديث «حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغضه سيئة لا ينفع معها حسنة»، ومثلما اعتمد أبو رية على **شرح نهج البلاغة** لإثبات دور معاوية والأمويين في وضع الأحاديث لتأييد سياستهم، فإن السباعي يفعل الشيء نفسه ولكن لإثبات غاية أخرى وهي دور الشيعة في وضع

---

(1) تتهم الشيعة خصومها من أهل السنّة بدفع كل النصوص المصرحة بالوصية إلى علي بطرق مختلفة، منها تضعيف سندها أو تضعيف دلالتها أو بحملها وتأويلها بأن الخلافة ستؤول إلى علي بعد الخلفاء الثلاثة حسب ترتيبها الذي وقع أو بأنها لا تدل على ما يهدف إليه الشيعة من الخلافة والولاية على الأمة، وإنما تدل على معانٍ أخرى كالنصرة والمحبة والتكريم، أو نفي صحة هذه النصوص سنداً ودلالة لأن إخبار النبي عن تولي علي الخلافة بعده يقتضي وجوب التحقق حتى ينزه النبي عن الكذب. انظر: عبد الله نعمة، **روح التشيع**، سبق ذكره، ص 212-216.

(2) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 149.

(3) انظر مثلاً استشهاد الماوردي بهذا الحديث لإثبات مبدأ القرشية في الخلافة. **الأحكام السلطانية**، الباب الأول في عقد الإمامة، ط القاهرة، 1973، ص 4 وما بعدها.

(4) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 145.

(5) يردّ معاوية بهذا الحديث وهو خليفة على الجماعة التي كانت تتحدث عن ظهور القحطاني، أي التي تروم تحويل الملك إلى اليمنيين. المرجع نفسه، ص 145.

الحديث[1] اعتماداً على ما ذكره ابن أبي الحديد من أن الأحاديث التي تتضمن غلواً شديداً: «فكل ذلك لا أصل له عند أصحابنا ولا يثبته أحد منهم، ولا رواه أهل الحديث ولا يعرفونه، وإنما هو شيء تنفرد الشيعة بنقله»[2]، ويستنتج السباعي أن ما تذكره بعض الروايات من وضع الرافضة ثلاثمئة ألف حديث لا يدل على مبالغة لأن أكثر هذه الفرقة من الفرس الذين تستروا بالتشيّع لينقضوا عرى الإسلام[3].

إن هذه المجادلات في الفكر الإسلامي الحديث تدل بجلاء على أن السجالات القديمة التي عرفها التاريخ الإسلامي ظلت ماثلة بآلياتها وأدوات الردّ على الآخر والإعلاء في المقابل من الحقيقة التي تمتلكها الذات، فتتم تبرئة الذات وتحميل مسؤولية التحريف عن الأصول الصافية والنقية للآخر المخالف والمبتدع. لقد كان استشهاد مصطفى السباعي بمصدر شيعي متّسماً بالانتقائية لأن ابن أبي الحديد تحدث عن مغالاة الشيعة ووضعها أحاديث على لسان النبي في سياق تحليل التنافس السياسي القائم بين الشيعة والأطراف الأخرى ومساهمتهم جميعاً في اختلاق أحاديث في فضائل علي وأبي بكر وعائشة وعثمان ومعاوية[4] على حدّ السواء.

أما عندما يتطرق السباعي إلى دور فرقة الخوارج في وضع الحديث، وعندما يعترضه اعتراف أحد شيوخها: «إن هذه الأحاديث دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإنا كنا إذا هوينا أمراً صيرناه حديثاً»[5]، فإنه يرى نسبة هذا الاعتراف إلى

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 80.

(2) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 1، سبق ذكره، ص 135. وفي خصوص ظاهرة الغلو عند الشيعة يرى غولدزيهر أن حديث «إن الزاني لا يزني وهو مؤمن والسارق لا يسرق وهو مؤمن وشارب الخمر لا يشربها وهو مؤمن» أضيف إليه «من غلا منكم فليس مؤمناً»، وهذه الزيادة في نظره حتمتها الضرورة الجدلية بين الشيعة والسنّة، وقد اختار أصحاب هذه الزيادة تضمينها حديثاً صحيحاً حتى يكسبوها مناعة ويهيئوا لها ظروف الانتشار والقبول.
Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, p. 125.

(3) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 81.

(4) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 3، سبق ذكره، ص 17.

(5) ابن حجر، **لسان الميزان**، ج 1، سبق ذكره، ص 10.

أحد شيوخ الخوارج اتهاماً لا يستند إلى أي دليل لأن كتب الموضوعات لم تذكر خارجياً عدّ من الكذابين والوضاعين[1]، ويذكر هذا الباحث أنه حاول العثور على دليل علمي يؤيد نسبة الوضع إلى الخوارج لكنه وجد كل الأدلة تنفي عنهم هذه التهمة لأن الخوارج كما يذكر المبرد في **الكامل** تبرّئ جميع أصنافها من الكذب، ولأن المنتسبين إلى هذه الفرقة كانوا عرباً أقحاحاً ولم يكن وسطهم يقبل الدسائس من الزنادقة والشعوبيين كما كان شأن الرافضة، وكانوا صرحاء لا يجاملون ولا يلتجئون إلى التقية كما يفعل الشيعة بالإضافة إلى ما عرف عنهم من مواجهة الحكام والخلفاء والأمراء بمنتهى الصراحة والصدق حتى أن أبا داود رأى إنه «ليس من أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج»، وقال فيهم ابن تيمية: «ليسوا ممن يتعمدون الكذب بل هم معروفون بالصدق حتى يقال: «إن حديثهم من أصح الحديث»[2]. إلا أن هذا الموقف لا يحظى بإجماع كل الدارسين المحدَثين باعتبار أن قلة كذب الخوارج في الحديث لا تعني تبرئتهم من ذلك مطلقاً[3].

تتبع المؤلفون أيضاً الأخبار التي تنقلها كتب الحديث عن فضائل بعض البلدان والأمكنة وبحثوا في الدوافع الباعثة عليها والظروف التاريخية التي نشأت فيها ومدى وثوق المسلم المعاصر بمضامينها. فهذه الأحاديث في نظر أحمد أمين امتداد للمفاضلة التي كانت قائمة بين القبائل العربية، وامتدت هذه العصبية حتى «لا تكاد تجد بلداً كبيراً إلا وفيه حديث، بل أحاديث في فضله، فمكّة والمدينة، وجبل أحد، والحجاز، والشام، وبيت المقدس، ومصر، وفارس وغيرها كل وردت فيه الأحاديث المتعددة في فضله»[4].

لقد كان محمد رشيد رضا سبّاقاً إلى انتقاد متون هذه الأحاديث وتحليل دوافعها عندما رفع إليه السؤال التالي: «ما هو أصل قرية الأبدال؟[5] وما معنى

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 82.
(2) المصدر نفسه، ص 82-83.
(3) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 247. أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 26.
(4) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 214.
(5) نجد في الأبدال أحاديث عديدة من بينها ما رواه عبادة: «الأبدال في هذه الأمة ثلاثون رجلاً =

اختصاص أهل الشام بهم؟ وما معنى رفع العذاب عن أهل الشام ونصرهم ورزقهم بالأبدال؟ وهل أهل الشام يرزقون وينصرون ويرفع عنهم العذاب دون غيرهم من أهل الأرض؟»[1].

ينبّه محمد رشيد رضا في جوابه إلى بطلان الأحاديث التي تذكر الأبدال سنداً ومتناً ويرى أن هذه الأحاديث اشترك في وضعها المتصوفة والشيعة أو الباطنية ورواة الإسرائيليات، ويعتمد على ما قرره ابن خلدون في سياق كلامه في علم التصوف من أن «المتأخرين من المتصوفة المتكلّمين في الكشف وفي ما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة (. . .) وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول والناهية الأئمة فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه اللّه (. . .) ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال كما قاله الشيعة في النقباء (. . .) ثم إن كثيراً من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للردّ على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في هذه الطريقة»[2].

ويردّ رضا سبب ما ورد من الروايات عن الأبدال إلى ما تذكره كتب التاريخ من سبّ أنصار علي أهل الشام، فنهاهم علي عن ذلك وقال لهم: إن فيهم الأبدال، أي أن اللّه يبدل من أنصار معاوية غيرهم، فزاد الرواة المتزلفون لبني أمية، ومن بعدهم المتصوفة فجعلوا هذا الحديث مرفوعاً إلى النبي كما رفعوا إليه

= قلوبهم على قلب إبراهيم خليل الرحمن، كلما مات رجل أبدل اللّه مكانه رجلاً»، وما رواه عوف بن مالك: «الأبدال في أهل الشام بهم ينصرون وبهم يرزقون»، وما رواه علي بن أبي طالب من أن «الأبدال بالشام وهم أربعون رجلاً، كلما مات رجل أبدل اللّه مكانه رجلاً، يسقى بهم الغيث وينتصر بهم على الأعداء، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب». راجع: (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 153).

(1) رشيد رضا، **مجلة المنار**، م 27، ص 747.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 592-749.

أحاديث أخرى للأمصار المشهورة[1]، ويرى رشيد رضا أن من دلالات الوضع في هذه الأحاديث ما تشتمل عليه متونها من علل، ذلك أن هذه الروايات تجعل اللّه ينصر أهل الشام ويرزقهم بالأبدال في حين أن اللّه جعل للنصر أسباباً تعرف من كتابه ومن سننه في خلقه، والتاريخ يثبت أن إخلال المسلمين بقيادة الرسول ببعض هذه الأسباب في غزوة أحد أدت إلى هزيمتهم بعد انتصارهم وتغلب المشركين عليهم لأنهم لم يأخذوا بالأسباب الاجتماعية التي يبيّنها اللّه في قوله: ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ﴾[2] وفي قوله: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ﴾[3]، وبالأسباب الحسية والمعنوية التي أمر اللّه بها في الآية: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ﴾[4] والآية: ﴿إِذَا لَقِيتُمۡ فِئَةٗ فَٱثۡبُتُواْ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا﴾[5].

ويقيس محمد رشيد رضا ما حصل للمسلمين في غزوة أحد مع ما كان عليه أهل الشام في سنة 1927 من البؤس والعرى والهلاك عندما كانت الجيوش الفرنسية تدمر بلادهم، ويتساءل: أين كان الأبدال وأهل الشام يعانون ويلات هذه الحرب؟ وينتهي رضا إلى النتيجة التالية: «إن هذه الروايات أفسدت بأس الأمة الإسلامية وصار المتصوفة وأهل الطرق المتمسكون بها فتنة لنابتة المسلمين ينفرون أولى الاستقلال العقلي والعلوم العصرية من الإسلام، فيعدّونه كغيره دين خرافات وأوهام، كما أنهم عار على المسلمين أمام شعوب البشر الراقين، وقد بلغ من جهلهم وفساد دينهم وأخلاقهم أنهم صاروا أعوان فرنسة في إفريقية من حدود تونس إلى ريف مراكش، وقد آن لنا أن نعقل ونفهم ديننا من القرآن لا من هذه الروايات المنكرة التي صرفتنا عن كتاب اللّه وسنّة رسوله (ﷺ) التي لا تحتمل التأويل، ولا ينال منها التضليل...»[6].

---

(1) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 27، ص 749.

(2) **القرآن**، محمد: 47/ 7.

(3) **القرآن**، الأنفال: 8/ 46.

(4) **القرآن**، الأنفال: 8/ 60.

(5) **القرآن**، الأنفال: 8/ 45.

(6) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 27، ص 753-754.

واضح أن هذا النقد الذي يوجهه رشيد رضا لمثل هذه المرويات يندرج في سياق الإصلاح الديني الذي دعا إليه صاحبا **المنار** وراما تخليص المسلمين من سطوته على العقول والنفوس وهو ما كان يقتضي الجرأة على التضحية ببعض النصوص الدينية التي تعدّ عقبة أمام مثل هذا الإصلاح. إن مثل هذا الحسّ الإصلاحي الذي يتمازج فيه الديني بالاجتماعي يبدو باهتاً في منطلقات أبي رية الفكرية، فهو يكتفي بنقد الأحاديث المرفوعة إلى النبي عن قرية الأبدال، ولكي يبرهن على بطلانها يسوق موقف رشيد رضا منها وموقف ابن خلدون[1]، غير أن ما يميز رأي أبي رية في الأبدال أنه يذهب إلى أن معاوية هو الذي اختلق هذه الرواية حين خطب في الناس قائلاً: «أيها الناس إن رسول اللّه قال: إنك ستلي الخلافة من بعدي فاختر الأرض المقدسة فإن فيها الأبدال»[2]، وينفي أبو رية أن يكون الشيعة قد اشتركوا في وضع أحاديث الأبدال لأنه ليس عندهم أبدال حتى يضعوا فيهم أحاديث[3].

ثم يوجه أبو رية نقده إلى أحاديث أخرى مروية في فضائل الشام، وهذه الأحاديث لا تعدو في نظره أن تكون دسائس إسرائيلية بثّها كعب الأحبار ووهب بن منبه وغيرهما، وقد أفضى به البحث في تاريخ هذه الأحاديث إلى قصر الصحيح منها على ما روى في فضل المسجد الحرام ومسجد رسول اللّه أما الأحاديث في فضل المسجد الأقصى فلم تظهر إلا بعد بناء الصخرة، فروى أبو هريرة حديث «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى»[4] ونقل أيضاً عن الرسول قوله: «صلاة في مسجد رسول اللّه أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام»[5].

لكن أبا رية لا يسلّم بصحة هاتين الروايتين ويعارضهما بما نقله ابن عباس من

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 131-132.

(2) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 1، سبق ذكره، ص 361.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 131، هامش 2.

(4) رواه البخاري ومسلم وابن ماجة (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 234).

(5) رواه الدارمي والنسائي وابن حنبل (المرجع نفسه، ج 3، ص 386).

أن امرأة مرضت فوعدت اللّه إن هي شفيت أن تصلي في بيت المقدس، ولما تجهزت تريد الخروج نهتها ميمونة زوجة الرسول عن ذلك وروت لها حديث الرسول «صلاة فيه (أي في مسجد الرسول) أفضل من أفضل صلاة فيما سواه إلا مسجد الكعبة»[1]، واستنتج أبو رية أن منع ميمونة هذه المرأة من الحجّ إلى المسجد الأقصى دليل على بطلان الأحاديث في فضل بيت المقدس[2].

إن صرف اهتمامنا في هذا الفصل إلى تتبع دور السلطة السياسية في تضخيم الحديث النبوي يدفعنا - في مستوى المنهج - إلى تأخير تناول موقف أبي رية من هذه الأحاديث لاتصالها برواة الإسرائيليات وغرضهم من تفضيل بيت المقدس على الحجاز، غير أنه يحسن بنا في هذا المجال تناول وجه آخر من وجوه التوظيف الذي خضع له الحديث النبوي ويتمثل في دفع عبد الملك بن مروان محمد بن شهاب الزهري لوضع أحاديث في فضل قبة الصخرة ببيت المقدس.

تجدر الإشارة إلى أن صلة الزهري ببني أمية لقيت اهتماماً من قبل المستشرق غولدزيهر في كتابه **دراسات إسلامية** ومجمل رأيه في هذه المسألة أن عبد الملك بن مروان تضايق كثيراً لما استطاع خصمه عبد اللّه بن الزبير الذي استولى على مكّة أن يجبر أهل الشام لما كانوا في طريقهم إلى الحجّ أن يبايعوه، فقرر عبد الملك أن يمنع الحجّ إلى مكّة وبحث له عن سند يبيح له أن تكون القدس قبلة الحجّاج فلم يجد له سوى الزهري كي يزكي هذا التحول عن طريق وضع حديث رفع إلى الرسول، وجاء فيه: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجد الرسول والمسجد الأقصى»، وقد بقي هذا الحديث في نظر غولدزيهر معتمداً كلما أريدت التسوية بين الحجّ إلى القدس والحجّ إلى مكة حتى أنه توجد أحاديث تنسِب إلى القدس عيوناً شبيهة ببئر زمزم، ويستنتج هذا الباحث أن التفاضل بين الشام والحجاز هو صورة للصراع بين بني أمية وبني هاشم وأن هذا التفاضل يعود في أصله إلى السؤال التالي: أيهما أفضل بنو أمية أم بنو هاشم؟[3]

---

(1) رواه النسائي وابن ماجة والدارمي (المرجع نفسه، ج 5، ص 166).

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 169.

(3) Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, p. 37.

غير أنه لسائل أن يتساءل: كيف أقدم الزهري على وضع حديث مع ما كان يحتله من مكانة في نفوس معاصريه وما يستند إليه من أدوار هامة في تدوين الحديث وإسناده؟[1]

يجيب غولدزيهر عن هذا الإشكال على النحو التالي: لقد كان الزهري على استعداد لخدمة السلطة لا لغرض شخصي، «فقد قال عنه عمرو بن دينار: ما رأيت أحداً الدنانير والدراهم أهون عليه منه»، ولكن دفاعاً عن الدولة، ذلك أن الزهري التزم إلى أبعد الحدود بالدفاع عن الدولة الحاكمة ولم يمانع في ربط صلات مع البلاط ولم يتحرج من الانتساب إلى حاشية الخليفة، فقد عيّنه هشام بن عبد الملك معلماً لأولاده وعيّن على رأس القضاء في عهد يزيد الثاني، كل هذا دفعه إلى المساهمة في تثبيت أركان الدولة[2].

إننا لو بحثنا عن صدى هذا الموقف في مؤلفات المسلمين المعاصرين لوجدنا تطابقاً بين موقف غولدزيهر والرأي الذي يتبناه محمود أبو رية في خصوص إكراه بني أمية الزهري على تدوين الحديث على النحو الذي قررناه في الفصل المتعلق بتدوين الحديث، غير أننا لا نجد أثراً لدى محمود أبو رية لما يذكره غولدزيهر من وضع الزهري لحديث «لا تشدّ الرحال» مسايرة لعبد الملك وفي المقابل يسند وضع هذا الحديث إلى أبي هريرة[3].

أما في كتاب السباعي **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، فإن الدفاع عن السنّة النبوية وتفنيد آراء خصومها يتخذ وجهتين: تتمثل **الأولى في** تفنيد شبهات الباحثين المسلمين المعاصرين، أما **الثانية** فتتخذ لها سبيلاً إلى كتابات المستشرقين وبالخصوص درء الاتهامات التي وجهها المستشرق غولدزيهر إلى الزهري، وقد ركز ردّه على الجوانب التالية:

---

(1) انظر في هذا المجال: فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 74-76.

(2) Goldziher, *Etudes*, p. 38. وأيضاً: فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 244.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 169.

أ- إن غولدزيهر أخطأ في إسناد بناء قبة الصخرة إلى عبد الملك بن هشام، فالمؤرخون من أمثال ابن عساكر والطبري وابن الأثير وابن خلدون يذكرون أن الذي بناها هو الوليد بن عبد الملك، أما ما يذكره الدميري[1] في كتاب **الحيوان** من بناء الخليفة عبد الملك لها ووقوف الناس عليها يوم عرفة فتعد رواية ضعيفة، وعلى افتراض صحتها فإن الدميري لا يذكر فيها أن عبد الملك تعمّد بناء الصخرة ليحجّ الناس إليها بدل الكعبة، بل الظاهر من حديث الدميري أن الناس كانوا يقفون عليها يوم عرفة من تلقاء أنفسهم بناء على عادة كانت شائعة في كثير من أمصار الإسلام، «وفرق كبير بين الحجّ إليها بدلاً من الكعبة، وبين الوقوف عندها تشبّهاً بوقوف الحجّ في عرفة، ليشارك من لم يستطع الحجّ الحجّاج في شيء من الأجر والثواب، ولم يكن ذلك مقصوراً على قبة الصخرة، بل كان كل مصر إسلامي يخرج أهله يوم عرفة إلى ظاهر البلد فيقفون كما يقف الحجّاج»[2].

ب- إن نصّ الحادثة كما ينقلها غولدزيهر يدل على بطلانها لأن بناء شيء يحج الناس إليه كفر صريح، فكيف يقدم عبد الملك عليه وهو الذي كان يلقب بـ«حمامة المسجد»؟[3]

ج- إن الزهري ولد سنة 51 أو 58هـ ومقتل عبد اللّه بن الزبير كان سنة 73هـ، فيكون عمر الزهري حينئذ على الرواية الأولى اثنين وعشرين عاماً، وعلى الثانية خمسة عشر، وهذا يعني أن الزهري لم يكن في تلك السنة «ذائع الصيت عند الأمة الإسلامية بحيث تتلقى منه بالقبول حديثاً موضوعاً يدعوها فيه للحج إلى القبة بدلاً إلى الكعبة»[4]، بالإضافة إلى أن نصوص التاريخ تقطع بأن الزهري وفد على عبد الملك بعد مقتل عبد اللّه بن الزبير ببضع سنوات[5].

د- إن حديث «لا تشدّ الرحال» حديث صحيح روته كتب السنّة الموثوق بها،

---

(1) الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، ج 1، ط مصر (نسخة مصورة على ط 1274هـ)، ص 97.
(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 219.
(3) المصدر نفسه، ص 220
(4) المصدر نفسه ، ص 220.
(5) المصدر نفسه، ص 220.

وهو مروي من طرق مختلفة غير طريق الزهري وقد تلقت الأمة هذا الحديث بالقبول واتفق علماء المسلمين على استحباب السفر إلى بيت المقدس للعبادة المشروعة فيه[1].

هـ- يجب التفريق بين هذا الحديث الذي صححه العلماء وبين الأحاديث المكذوبة في الصخرة التي نقدها العلماء وبيّنوا كذبها[2].

ينتهي السباعي إذن إلى رفض اتهام الزهري بمحاباة بني أمية وتأكيد صحة هذا الحديث الذي نقله البخاري ومسلم في **صحيحيهما** والذي يعاضده حديث آخر مرفوع عن الرسول «إن الصلاة فيه تعدل سبعمئة صلاة في غيره»، وفي المقابل يرفض كل الأحاديث الأخرى في فضل قبة الصخرة وبيت المقدس[3]. وهكذا يقف السباعي موقف المدافع عن مبدأ وجود أحاديث صحيحة في فضل بعض الأمكنة مثلما يدافع عن مبدأ وجود أحاديث في فضائل بعض الصحابة والخلفاء مهملاً بذلك دور التنافس بين القبائل وبين رجال السياسة في صياغة هذه الأحاديث وإذاعتها بين الناس ومهملاً كذلك أن حكم بعض العلماء على هذه الأحاديث بالوضع لا ينفي حقيقة استخدام الحديث سلاحاً أيديولوجياً عندما «تعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث»[4]، ولا ينفي مساهمة تلك الأحاديث في نحت عقلية تؤمن بوجود أمكنة فضل اللّه أهلها على غيرها من الأماكن.

إن دفاع السباعي بشدة عن وجود أحاديث في فضائل الشام قد يفسر بانتماء المؤلف إلى الشام، وما يزيد في تأكيد هذا الأمر أن أبا رية كان يومئ بشيء من الانتقاص إلى مصطفى السباعي بكونه «شامياً»[5] فكان حرص السباعي على تأكيد فضل الشام امتداداً في العصر الحاضر للمفاضلة القديمة بين الأمكنة ودليلاً على تدخل ذات الراوي في تبجيل غرض من الأغراض وتبنّي الأحاديث الواردة في

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 221.

(2) المصدر نفسه، ص 221.

(3) المصدر نفسه، ص 223.

(4) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، المقدمة.

(5) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، مقدمة الطبعة الأولى، ص 7.

شأنه، ولعلّ هذه الملاحظة تتأكد أكثر عند النظر في الأحاديث التي جمعها وأخرجها باحث سوري معاصر هو ناصر الدين الألباني في فضل الشام وصدرها بقوله: «رأينا أن نجرد هذه الأحاديث من أصلها في رسالة مع تخريجها المشار إليه محذوفة الأسانيد، تسهيلاً للاطّلاع عليها وتعميماً للاستفادة منها، حتى يعلم الناس أن في فضائل الشام أحاديث كثيرة صحيحة، خلافاً لظن بعض الكتّاب، وحتى يعرف المستوطنون فيه فضل ما أنعم اللّه به عليهم فيقوموا بشكره»[1].

3- دور العوامل الدينية في الوضع

تناول الباحثون العوامل المساهمة في اختلاق الأحاديث ونسبتها إلى النبي ومن بينها العوامل الدينية، ولعلّ أبرز مثال لذلك استخدام الحديث وتوظيفه لخدمة أغراض فقهية وخصوصاً قد كان الفقه هو الميدان الذي تلاقت فيه مختلف الاختصاصات قبل عصر التدوين وخلاله وبعده وأسهم فيه علماء الكلام وعلماء اللغة والمؤرخون وأيضاً المحدّثون، وقد تجسّم توظيف الحديث في الفقه وفي مناقشة الأحكام التشريعية في الصراع الدائر بين أهل الرأي وأهل الحديث. وإذا كان الباحثون على اختلاف رؤاهم لا يختلفون في وجود هذا الصراع بين الفئتين، فإن مواقفهم من مدى مساهمة المدرستين في نسبة آرائها إلى النبي أو إلى صحابة أو رواة حديث يثق المسلمون بمروياتهم، قد تباينت.

إن تلمّس أبعاد هذه المسألة يكون بالتطرق أولاً إلى خصائص كل مدرسة

---

(1) ناصر الدين الألباني، **تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق للربعي**، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، 1978، ص 7-8. والكاتب يقدّم في مؤلفه هذا مئة وتسعة عشر خبراً في فضائل الشام ودمشق، وهي تجمع الأحاديث المرفوعة إلى النبي والأحاديث الموقوفة على بعض الصحابة والإسرائيليات، ومن بين الأحاديث المنسوبة إلى النبي والتي يجزم الألباني بصحتها، وخصوصاً كتب الصحاح وثقتها وقبلتها، حديث «يا طوبى للشام، يا طوبى للشام» وحديث «إني رأيت عمود الكتاب انتزع من تحت وسادتي فنظرت فإذا هو نور ساطع عهد به إلى الشام، ألا أن الإيمان إذا وقعت الفتن بالشام» وحديث «اللهم بارك لنا في مدينتنا، وبارك لنا في مدّنا وصاعنا، اللهم بارك لنا في حرمنا، وبارك لنا في شامنا». المرجع نفسه، ص 12-47. وراجع مختلف الروايات: (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 54).

والظروف التاريخية التي انبثقت فيها، غير أنه يحسن الإشارة في البداية إلى أن الفكر العربي الإسلامي تميز منذ بدء تشكله وتبلور قضاياه وتياراته بوجود تيارين رئيسيين في المجالات كافة: تيار يتمسك بالموروث الإسلامي ويدعو إلى اعتماده أصلاً وحيداً للحكم على الأشياء، وتيار يتمسك بالرأي ويعتبره الأصل الذي يجب اعتماده[1]، ولا شكّ أن جذور هذا التوزع إلى تيارين تعود إلى فترة مبكرة من تاريخ الإسلام.

لقد مثل انقطاع الوحي ووفاة الرسول معضلة للمسلمين في العصر الإسلامي الأول، ذلك أن الرقعة الإسلامية اتسعت اتساعاً كبيراً بفعل الفتوحات، فواجه المسلمون بهذا الفتح مسائل كثيرة تتصل بشؤون الحياة وتحتاج إلى تشريع. لقد كان الوحي مسايراً لحياة المسلمين الأوائل، فكل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها وقلما نزلت آيات أو سُوَر من دون أسباب[2]، فلم يكد يتوفى الرسول حتى وجد المسلمون أنفسهم أمام مسائل جديدة يتعين عليهم إبداء رأيهم فيها وخصوصاً أنه لم يدّعِ أحد أن القرآن والسنّة نصا في المسائل الجزئية على كل ما كان وما هو كائن[3]، فكان تطور الأحكام الفقهية[4] ضرورة لا محيص عنها لتناهي النصوص الشرعية وعدم تناهي الحوادث والوقائع. يقول الشهرستاني في هذا الصدد: «وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات مما لا يقبل للحصر

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 100-101.

(2) حسن حنفي، «الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول»، ضمن كتاب **ندوة مواقف حول «الإسلام والحداثة»**، دار الساقي، ط 1، 1990، ص 135. وانظر حول أسباب النزول:
A. Rippin, "The exegetical genre asbâb al-nuzûl: A bibliographical and terminogical survey", in *BSOAS*, vol. 48, 1985, pp. 1-15.
وانظر بسام الجمل، **أسباب النزول**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 2005.

(3) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 234-253.

(4) الجدير بالذكر أن مطلحيّ «فقيه» و«عالم» يتضمنان اختلافات، فقد كان المسلمون يطلقون على الصحابي الذي يقول في مسألة برأيه لقب فقيه، أما إذا ارتكز على قول سابق أو استوحى موقفاً للنبي فيسمى عالماً. انظر: Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 33.

والعد، ونعلم قطعاً أنه لم يرِد في كل حادثة نصّ ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون لكل حادثة اجتهاد»[1].

إن هذه العوامل مجتمعة هي التي أنتجت ظهور الرأي الذي نظّم فيما بعد وسمّي بالقياس، ويسوق لنا التاريخ مسائل عديدة استعمل فيها الصحابة الرأي حيث لا نصّ ابتداء من ضرورة قطعهم في من يتولى الخلافة بعد موت النبي، ثم مع توالي الأقضية والنوازل عرضت لهم في فترة مبكرة فكرة جمع القرآن في مصحف وعرضت لهم مسألة ميراث الجد مع الأخوة فرأوا في هذه المسألة آراء مختلفة وبلغ هذا الاختلاف حدّاً كبيراً وأرادوا تقسيم غنائم الحروب فاختلفوا هل يسوون بين المهاجرين والأنصار كما اختلفوا في مسألة المؤلفة قلوبهم وفي إمكان إقامة الحدود في الحروب[2].

ولعلّ عمر بن الخطاب كان أظهر الصحابة في هذا المجال، فما واجهه من النوازل التي تحتاج إلى تشريع يعدّ أكثر مما واجه غيره من الخلفاء، وكان يستعمل الرأي حيث لا نصّ من القرآن أو السنّة، ويجتهد في تعرّف المصلحة «وهو أقرب شيء إلى ما يعبّر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته»[3]، حتى عدّ في نظر بعض الباحثين «المؤسس الأول لمذهب أهل الرأي»[4].

ويعدّ الصحابي عبد اللّه بن مسعود (ت 32هـ) أشهر من سار على خطى هذه المدرسة، حتى قيل إنه «كان يبقى حولاً كاملاً لا يقول قال رسول اللّه (ﷺ) فإذا قالها استقلته الرعدة»[5]، ثم تبعه علقمة بن قيس (ت 62هـ) والأسود بن يزيد (ت 75هـ) وحماد بن سليمان (ت 120هـ) وربيعة بن فروخ التيمي الملقب بربيعة

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، القاهرة، 1387هـ، ص 34.
(2) محمد يوسف موسى، **تاريخ الفقه الإسلامي**، سبق ذكره، ص 53-80.
(3) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 238.
(4) محمد يوسف موسى، **تاريخ الفقه الإسلامي**، سبق ذكره، ص 104.
(5) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 3، سبق ذكره، ص 8-9.

الرأي (ت 136هـ)، والمعروف أن المدرسة التي نسبت فيما بعد إلى أبي حنيفة ما هي إلا امتداد لهذه الفترة المبكرة، حتى أننا نجد ثمامة المعتزلي (ت 213هـ) يذكر في كتابه الذي ألّفه في نقد أبي حنيفة أنه لم ينقده أصلاً، بل قصد به انتقاد عبد الملك بن مسعود وعلقمة وغيرهما لأنهم هم الذين طبقّوا مبدأ الرأي قبل أبي حنيفة[1].

ويردّ الباحثون سبب انتشار مدرسة الرأي في القرنين الأول والثاني للهجرة في العراق بالأساس إلى عوامل ثلاثة: **أولها** تأثير عبد اللّه بن مسعود في أهل العراق، **وثانيها** ما ذكره ابن خلدون من قلة أخذ أهل العراق بالحديث[2]، أما **ثالث** هذه العوامل فهو تشبّع العراق بالمدنية الفارسية واليونانية التي اقتضت تشريعات جديدة لا وجود لها في البيئة العربية البدوية[3]، وامتازت هذه المدرسة بكثرة تفريع المسائل حتى أصبح الفقه أشبه ما يكون برياضة ذهنية تفترض فيها الحوادث افتراضاً وتطرح فيها الممكنات الذهنية[4]، وامتازت أيضاً بقلة روايتها للحديث واشتراطها في الأحاديث التي تأخذ بها شروطاً لا يسلم بها مجمل الفقهاء[5].

لكن أهل الرأي كانوا يواجهون معارضة كبيرة من مدرسة الحديث التي عدّ ابن عباس وعبد اللّه بن عمر بن الخطاب من أهم أعلامها، وتمثلت أهم مبادئها في الأخذ بالحديث وترك الرأي والعمل بالمبدأ القائل: «ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأي»[6] واعتماد قول الصحابي مستنداً من مستندات التشريع لأنه صدر عن صحابي عاشر النبي زمناً طويلاً وعرف مناحي الشريعة[7].

ويرى أحمد أمين أن مدرسة الحديث التي تركزت أسسها في الحجاز كانت

---

(1) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 3، سبق ذكره، م 1، ج 3، ص 9.
(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 539.
(3) احمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 238.
(4) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 98.
(5) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 241.
(6) المصدر نفسه، ص 243.
(7) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 136-137.

سبباً غير مباشر للوضع، ذلك أنه لما اعترضت المحدّثين مسائل عدة لم يرِد فيها نصّ ورأى مؤيدو هذه المدرسة أن أعلامها لا يقدمون على الرأي، وضعوا الأحاديث لإيجاد مستند شرعي مقبول لآرائهم[1]، وينبه أحمد أمين إلى أمر آخر يتمثّل في أن الموقف الفقهي الذي يتخذه أهل الحديث مستندين فيه إلى قول منسوب إلى النبي قد يكون في حكمه موافقاً لأهل الرأي ولكنهم يستترون به جرياً على مذهبهم في إتباع الحديث وقد يكون مخالفاً في حكمه لمذهب أهل الرأي، فيكون الحديث سلاحاً لهم يستعملونه لمهاجمة أهل الرأي[2]. ويستدل أحمد أمين على ما بلغه الوضع بواسطة الفقهاء بما بلوره أتباع أبي حنيفة من تفريعات فقهية أسندوها إلى الرسول، فلا يوجد فرع من فروع الفقه إلا وفيه حديث عن الرسول أو عن صحابي أو عن ثقة مع أن أبا حنيفة لم تصح عنده إلا أحاديث قليلة[3]، فكان من شأن وضع الأحاديث لتأييد كل مدرسة أن أصبح الحديث النبوي مجالاً لتبرير مواقف فقهية، فإذا روت مدرسة الحديث أن الرسول قال: «يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدّث بحديث عني فيقول بيننا وبينكم كتاب اللّه، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه»[4] روت مدرسة أهل الرأي أن الرسول قال: «ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب اللّه فإن وافق كتاب اللّه فأنا قلته، وإن خالف كتاب اللّه فلم أقله أنا، وكيف أخالف كتاب اللّه وبه هداني؟»[5].

ويستنتج أحمد أمين أن بحث المدارس الفقهية عن سند لأقوالها يفسر التناقض الذي تنقله الأخبار عن ذمّ أبي بكر العمل بالرأي والعمل به في آن واحد وكذلك شأن الأخبار المنسوبة إلى عمر بن الخطاب وعبد اللّه بن مسعود، فكان

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 158-159.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 160.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 158.

(4) رواه مسلم وأبو داود والدرامي وابن ماجة والترمذي وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 53).

(5) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 4، 24. والملاحظ أن هذا الحديث المخالف لمذهب أهل الحديث لم تثبته مجاميع الحديث السنّية.

أن عمل الفقهاء أنفسهم على التوفيق بين هذه الأقوال المتناقضة فرأوا في الرأي نوعاً محموداً وآخر مذموماً وأن ما ورد عنهم في الذمّ ينصرف إلى النوع المذموم، وينتهي هذا الباحث إلى اعتبار هذه الأقوال المتناقضة إنما هي من أثر المدارس المتنازعة ومن وضع من أندس في كل مدرسة، وعدّت الأحاديث الفقهية وسيلة لملء الفراغ في الحكم الذي لم يرِد فيه حديث، لذلك لم تصح الكثير من أحاديث الفقه عند ثقات المحدّثين[1].

يشير أحمد أمين إلى وجه آخر من وجوه الصراع بين المدارس ويتمثّل في الصراع بين المحدّثين والمتكلّمين أو بين نزعة المحدّثين النقلية ونزعة المتكلّمين العقلية التي يمثلها المعتزلة[2]، وقد تناول ابن قتيبة هذه المسألة في مقدمة كتابه **تأويل مختلف الحديث**، فذكر: «ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم، وإسهابهم في الكتب بذمهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل، وتقطعت العصم وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً، وتعلق كل فريق منهم بجنس من الحديث»[3]. وردّ على مطاعنهم فكان من ردّه على رمي المحدّثين بالاختلاف أن المتكلّمين أنفسهم أشد اختلافاً فيما بينهم، وكان يجب ألا يختلفوا فمعولهم القياس والعقل لا النقل[4].

ويتفق محمود أبو رية مع أحمد أمين في هذه المسألة ويرى أن من الأسباب التي دعت الرواة إلى استباحة وضع الأحاديث ونسبتها إلى النبي، لكي تتفق وآراء العصر التالي، أن المذاهب أخذت تستفرغ كل وسعها لإثبات صحة مواقفها لا سيما بعد فتح باب المجادلة والمناظرة[5]، ويستشهد بما اعترف به أحد الوضّاع بعد توبته، فقال: «انظروا عمن تأخذون هذا الحديث فأنا كنا إذا هوينا أمراً صيرناه حديثاً». ولا يستثني أبو رية مذهباً من المذاهب من مسؤولية الوضع، فـ«ليس

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 245.
(2) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 135.
(3) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، المقدمة، سبق ذكره، ص 3-5.
(4) المصدر نفسه، ص 14.
(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 121.

الوضع لنصرة المذاهب محصوراً في المبتدعة وأهل المذاهب في الأصول بل أن من أهل السنة المختلفين في الفروع من وضع أحاديث كثيرة لنصرة مذهبه أو لتعظيم أمامه»[1]، حتى أن الباحث يجد أحاديث منسوبة إلى النبي في ذمّ أبي حنيفة وعدّه أضر من إبليس على الأمة الإسلامية نشرها المحدّثون في حين نسب أهل الرأي إلى الرسول قوله: «يكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج أمتي»[2].

وينقل أبو رية ما تذكره **دائرة المعارف الإسلامية** في خصوص كثرة الأحاديث الموضوعة التي تداولها الناس منسوبة إلى النبي، رغبة في جعل أقواله وأفعاله متسقة مع ما كان يراه المسلمون من أمور مستحسنة فجعلوا النبي يفصّل القول في آراء ومعتقدات جديدة وفي أحكام مستجدة تتناول الحلال والحرام والطهارة وأحكام الطعام وآداب السلوك ويوم الحساب، وعملت كل فرقة على تأييد رأيها بقول أو تقرير مسند إلى النبي وعلى التوسل بسلطة جديدة تمثّلها السنّة هدفها تثبيت مواقف الجماعة الإسلامية الجديدة، لذلك «لا يمكن أن نعدّ الكثرة من الأحاديث وصفاً تاريخياً صحيحاً لسنّة النبي، بل هي على عكس ذلك تمثّل آراء اعتنقها بعض أصحاب النفوذ في القرن الأول بعد محمد ونسبت إليه بعد ذلك فقط»[3].

لقد كان نقل أبي رية لما تذكره **دائرة المعارف الإسلامية** من بين المواضيع التي آخذه عليها الدارسون المحافظون[4]، لذلك جنح أبو رية إلى الدفاع عن موقفه في تبنّي آراء غولدزيهر وبرر ذلك برغبته في إظهار ما خفي على المسلمين من أمر دينهم وما يتوفر عليه المستشرقون من معرفة بقضايا الإسلام[5].

يذكر أبو رية أيضاً وجهاً آخر من وجوه الوضع يتعلق بتعمّد بعض المحدّثين وضع أسانيد صحيحة مشهورة لمتون ضعيفة أو قلب الأسانيد أو الزيادة فيها أو

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 122.

(2) المصدر نفسه، ص 122.

(3) انظر فصل «حديث»، د. م. إ، جينبول، ج 6، الطبعة العربية، ص 390.

(4) انظر على سبيل المثال السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 27. أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 7.

(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 119-120، هامش 1.

ادّعاء الراوي سماع ما لم يسمع ولقاء من لم يلقَ أو بتعمّد نسبة كلام الصحابة وحكم العرب إلى النبي[1]، بيد أن هذا الباحث يكتفي بالإشارة إلى هذه الجوانب الخطيرة التي تنطوي على مخادعة كبيرة والتي كانت من الأسباب المباشرة لتضخيم مدونة الحديث النبوي دون أن يفصّل القول فيها.

أما الباحثون المحافظون، فإنهم يهملون الحديث عن دور التنافس بين المحدّثين والفقهاء في وضع الحديث ونسبة أحكامهم الفقهية إلى النبي عن طريق صياغة أسانيد موثوق بها، وفي المقابل انصب اهتمامهم على تبرير وجود أحاديث متناقضة في المسائل الخلافية، وهي في نظرهم لا تدل على وضع المذاهب لها، بل هي تعود إلى قيام النبي بالفعل مرتين على وجهين إشارة منه إلى الجواز، فيروي صحابي ما شاهده في **الحالة الأولى** ويروي صحابي آخر ما شاهده في **الحالة الثانية**، وتعود أيضاً إلى اختلاف الصحابة في نقل واقعة قام بها الرسول مثل اختلافهم في حجة الرسول هل كان قارناً أو مفرداً أو متمتعاً، وكلها حالات يجوز أن يفهمها الصحابة من النبي على وجوه مختلفة، فالزعم بأن ذلك دليل على وضع الأحاديث المختلفة زعم باطل لأن العلماء بيّنوا أسباب اختلاف الحديث، فما كان مرجعه إلى الوضع بيّنوه وما كان مرجعه إلى غير ذلك بيّنوه أيضاً[2]. إلا إننا نجد اعترافاً ضمنياً لدى صبحي الصالح بقيام الفقهاء بشحن كتبهم بالموضوعات سواء تلك التي اختلقوها أو التي اختلقها الوضّاعون خدمة لهم[3]، ويستغرب صبحي الصالح من الجرأة التي كان عليها هؤلاء الفقهاء والتي بلغت «حدّ الخلط بين أقيستهم وبين أحاديث الرسول (ﷺ) فيضعون فيه أقيستهم التي وصلوا إليها باجتهادهم»[4]، لكنه ينزّه أهل الحديث عن المشاركة في وضع الأحاديث ويرى أن معظم هؤلاء الفقهاء من مدرسة الرأي التي تعنى بالقياس عناية خاصة والتي أجاز فقهاؤها نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الجلي إلى الرسول، «ولهذا ترى كتبهم

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 121.
(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 204.
(3) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 267.
(4) المصدر نفسه، ص 267.

مشحونة بأحاديث تشهد متونها بأنها تشبه فتاوى الفقهاء»[1].

ينفي هؤلاء الباحثون أيضاً أن يكون القسم الأكبر من الأحاديث نتيجة للتطور الديني والاجتماعي والسياسي للإسلام في القرنين الأول والثاني للهجرة لأن الرسول لم يتوفَ في نظرهم إلا بعد أن وضع الأسس الكاملة لبناء الإسلام بما أنزل اللّه عليه في كتابه وبما سنّه الرسول من سنن وأحكام شاملة، وحجتهم في ذلك أن النبي صرح قبيل وفاته: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب اللّه وسنّتي»[2]، فكان من أثر اكتمال الشريعة أن نقلت إلى المسلمين أعداد وافرة من أحاديث الأحكام حفظها الصحابة وتلقاها عنهم الثقات من الرواة طبقة بعد طبقة حتى وصلت صحيحة الأسانيد نقية المتون[3]، ولو لم تكن أحاديث الأحكام التي نظّمت حياة المسلمين ووضعت لهم أسس سلوكهم في مختلف المناحي، لما كان المسلمون متحدين في العبادات والمعاملات والعادات[4].

ويرفض الباحثون المحافظون أيضاً ما ذكره ابن خلدون وتبناه أحمد أمين في خصوص عدم أخذ أبي حنيفة بالأحاديث واعترافه بعدد محدود منها، ويرون في هذا الموقف تحاملاً على أبي حنيفة تفرّد به ابن خلدون، ويعتمدون على ما يذكره ابن حزم وابن القيم من تقديم أبي حنيفة الخبر الضعيف على القياس ومن قبول المراسيل والعمل بها[5].

إن اختلاف المواقف من مدى اعتماد الحنفية على الحديث في استنباط الأحكام نجد صداه في مواقف المحدّثين من هذه المدرسة، فقد نقل عن ابن المبارك قوله: «كان أبو حنيفة يتيماً في الحديث» وعن أبي بكر بن داود أن «جميع ما روي عن أبي حنيفة من الحديث مئة وخمسون حديثاً أخطأ في نصفها»[6]، فكان أبو حنيفة يدافع عن نفسه ويقول: «كذب واللّه وافترى علينا من يقول: إننا نقدم

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 267.

(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 195.

(3) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 302-304.

(4) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 196.

(5) المصدر نفسه، ص 413-418.

(6) المصدر نفسه، ص 411.

القياس على النصّ (. . .) ونحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب أو السنّة وأقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به»[1].

ويحاول صبحي الصالح تبرير اعتماد أبي حنيفة على الرأي والقياس وردّه كثيراً من أخبار الآحاد بانتشار الكذب على النبي في عهد أبي حنيفة، فكان لزاماً عليه أن يتشدد في قبول الأحاديث وأن يشترط للعمل بالحديث شروطاً عسيرة ربما غلا في بعضها فحمل ذلك المحدّثين على ذمّ مذهبه، ويفسر وجهة نظر أبي حنيفة اعتماداً على ما ذكره الشعراني من أن الذي أضاف إلى أبي حنيفة أنه يقدم القياس على النصّ قد ظفر بذلك في كلام مقلديه الذين يلتزمون العمل بما وجدوه عن أمامهم من القياس، ويتركون الحديث الذي صح بعد موت الإمام[2].

إن ذمّ المحدثين لأبي حنيفة يخفي خلافاً بين مناصري السنّة يمثّلهم الشافعي وبين الأحناف أصحاب الرأي حول مدى الثقة في بعض أنواع الأحاديث، بخاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع[3]. لكن هل يتصل هذا الخلاف بين الفريقين بمكانة السنّة لدى كل منهما وبمشروعية تأسيس سلطتها بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ترتبط بمناقشة الجوانب والأبعاد المختلفة لمفهوم السنّة عند مختلف المذاهب الفقهية وكيفية نظرتهم إليها وتوظيفهم لها، وهي جوانب تتنزل في المجادلات التي دارت بين المفكرين حول منزلة السنّة التشريعية[4].

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 418.

(2) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 207-208. قارن سيزكين الذي يذكر اعتماد أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة (ت 182هـ) على الحديث أكثر من شيخه. **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 3، سبق ذكره، ص 52. وكذلك شأن الشيباني (ت 189هـ) الذي كان يقدّم الحديث على الرأي. المرجع نفسه، م 1، ج 3، ص 55.

(3) نصر حامد أبو زيد، «الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، مجلة **الاجتهاد**، ع 9، 1990، ص 91.

(4) راجع الفصل الموالي حول منزلة السنّة التشريعية.

ويجدر بنا في هذا المجال التطرق إلى الصلة بين التطور الذي عرفه الفقه الإسلامي وتضخم الأحاديث المنسوبة إلى النبي في ضوء البحوث التي قام بها المستشرق يوسف شاخت.

يرى شاخت أن الشريعة الإسلامية من الناحية التاريخية لم تنبثق مباشرة من القرآن وإنما نمت من خلال ممارسة كانت تبتعد في كثير من الأحيان عن مقاصد القرآن بل حتى عن منطوقه، وكان عمل الخلفاء الأوائل مبنياً على اجتهادات فردية والفقه الإسلامي في معناه الاصطلاحي لم يتبلور بعد، وبنهاية القرن الأول للهجرة وبداية القرن الثاني ظهرت المدارس الفقهية القديمة التي تمثّلت نواتها الأولى في القضاة الاتقياء الذين عيّنهم الخلفاء، وقد برهن شاخت على أن هذه المدارس كانت تقيم نظامها على «**عمل جارٍ**» خاص يستمد مشروعيته من فكرة السنّة، فهو نوع من العادة المتّبعة في المجتمع المحلي[1].

لكن أهل الحديث أو أصحاب الحديث[2] كانوا يعارضون هذا الاتجاه وادّعوا أن الشهادات القولية المسموعة والمنقولة عن النبي هي التي يجب أن تعوّض «**السنّة الحية**» لهذه المدارس[3]، وفي هذا الوقت ظهرت الحاجة إلى إيجاد تسويغ نظري لآراء الأغلبية خصوصاً مع تحويل مصطلح السنّة من سياقه السياسي إلى سياق شرعي، وهكذا بدأت المدارس الفقهية ترجع العمل الجاري إلى الوراء وتنسب إلى بعض كبار الرجال من السلف، ثم إلى صحابة النبي وأخيراً إلى النبي نفسه هذه الممارسة المثالية لكل مجتمع إسلامي[4].

ويرى شاخت أن حركة المحدّثين التي تعدّ الحدث الأكثر أهمية في تاريخ الفقه الإسلامي في القرن الثاني للهجرة، والتي اختصت بجمع أخبار النبي عن طريق الرحلات ونشر هذه الأخبار وروايتها، كانت تكره كل أنواع الرأي الشخصي

---

(1) J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, pp. 26-29 et *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, pp. 26-27.

(2) انظر للمؤلف نفسه فصل «أهل الحديث»، د. م. إ، ج 1، ط 2، بالفرنسية، ص 266-267.

(3) الفصل المذكور، ص 267، و J. Schacht, *Introduction*, p. 39.

(4) J. Schacht, *Introduction*, p. 37.

وتذمه، ولهذا الغرض اخترع أهل الحديث بيانات مفصلة وأحاديث ادّعوا إنها للنبي وإنها نقلت مشافهة بأسانيد غير منقطعة وعن طريق رواة موثوقين[1]. وهكذا اضطرت المدارس الفقهية هي أيضاً إلى إدماج مواقفها الشخصية وآرائها الفقهية في أحاديث منسوبة إلى النبي فكان ذلك انتصاراً للمحدّثين الذين فرضوا سنّة النبي على اعتبارها أحد الأسس التي ينبغي بناء الأحكام الفقهية عليها[2].

وقد حاولت هذه المدارس تأسيس مشروعية الاعتماد على الرأي، فأوجدت سنداً لها في أقوال منسوبة إلى النبي وإلى الخلفاء الأوائل الذين كانوا يأمرون ولاتهم بأعمال رأيهم فيما لا نصّ فيه، واختصت كل مدرسة بإسناد مواقفها إلى رواة معينين وكان الكوفيون سبّاقين في نسبة هذه المواقف إلى حماد بن سلمة (ت 167هـ) وإبراهيم النخعي (ت 96هـ)، ثم أشرك عبد اللّه بن مسعود في هذا العمل. أما المدنيون الذين يقدّمون عمل أهل المدينة على الحديث فقد اعتمدوا في نسبة مواقفهم على فقهاء المدينة السبعة[3] في حين نسب المكيون آراءهم إلى عبد اللّه بن عباس[4].

ويصل شاخت إلى اعتبار الكمّ الهائل من الأحاديث ذات المضمون الفقهي نتيجة منطقية للضغط الكبير الذي مارسه المحدّثون على المدارس الفقهية التي اضطرت بدورها إلى اعتماد منهج مماثل، لذلك، فهذه الأحاديث الفقهية لا يمكن الوثوق بصحتها[5]، ويقترح شاخت منهجاً دقيقاً لإثبات أن حديثاً ما وقعت صياغته في فترة متأخرة ويتمثّل هذا المنهج في التثبت من مدى استعمال الفقهاء لذلك الحديث في المناقشات التي دارت بينهم[6].

---

(1) فصل «أهل الحديث»، ج 1، ص 267.

(2) انظر في هذا المجال أيضاً فصل «فقه» للمؤلف نفسه: د. م. إ، ج 3، ط 2، بالفرنسية، ص 907. وبأكثر تفصيلاً: *Introduction au droit musulman*, pp. 39-47.

(3) وهم سعيد بن المسيب (ت 94هـ) وعروة بن الزبير (ت 105هـ) وأبو بكر بن عبد الرحمن (ت 101هـ أو 102هـ) وعبيد اللّه بن عبد اللّه بن عتبة (ت 98هـ) وخارجة بن زيد بن ثابت (ت 99هـ) وسليمان بن يسار (ت 107هـ) والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت 128هـ).

(4) انظر: Schacht, *Introduction au droit musulman*, pp. 37-38.

(5) المرجع نفسه، ص 39.

(6) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 140-141.

يلاقي هذا المنهج الذي يقترحه شاخت معارضة كبيرة من قبل العلماء المسلمين الذين اطّلعوا على كتاباته وأبرزهم مصطفى الأعظمي الذي خصص كتاباً لدحض آراء شاخت[1]، وتتلخص مجمل آرائه في النقاط التالية:

أ- لا مجال للقول إن الشريعة تقع خارج نطاق الدين لأن سلطة التشريع بكاملها للّه وحده اعتماداً على الآية ﴿جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: 18)، لذلك لم يكن لأحد أن يشرّع لنفسه أو لغيره من البشر[2]، لكن الأعظمي يستدرك ويستثني من سلطة التشريع المطلقة سلطة أخرى منحها اللّه لرسوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: 7/ 157)[3]. وهذا ينفي في نظره ادّعاء شاخت بعدم اهتمام النبي والصحابة والخلفاء من بعده بالجانب التشريعي[4].

ب- ينفي الأعظمي أن يكون الفقهاء اجتهدوا وفق ما تتطلبه الأقضية الجديدة من استعمال الرأي لأن اللّه أمر عباده بالاستسلام التام في شؤون الحياة كافة في الآية ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام: 6/ 162-163) والآية ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (النحل: 116)[5]، لذلك احتوى القرآن على تشريعات شاملة للعبادات ولأحكام النظام الاجتماعي وللمعاملات والجنايات وحتى أحكام الأطعمة والأشربة[6].

---

(1) A'zami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence.*

(2) مصطفى الأعظمي، «المستشرق شاخت والسنّة النبوية»، ضمن **مناهج المستشرقين**، ج 1، سبق ذكره، ص 65.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 65.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 69.

(5) المرجع نفسه، ج 1، ص 71-73.

(6) المرجع نفسه، ج 1، ص 73-78.

ج- لم يتأخر ظهور المؤلفات الفقهية كما ادّعى شاخت، فقد دوّنت آراء فقهية لعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ودوّن فقه ابن مسعود وفقه عروة بن الزبير وغيرهم[1].

والجدير بالملاحظة أن الأعظمي يتفق في هذه المسألة مع سيزكين الذي يؤكد في أكثر من موضع من مؤلفه **تاريخ التراث العربي** على بداية تدوين العلوم في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام[2].

د- إن ما ألّفه الفقهاء في حدود مئة وأربعين للهجرة يتضمن الاعتراف بالسنّة النبوية وسلطتها في المجال التشريعي، فما يذكره شاخت في خصوص معارضة المدارس الفقهية القديمة للسنّة «أمر خيالي لا يمتّ إلى دنيا الواقع بشيء، والقول بمعاداة الفقهاء للسنّة النبوية، وكون الأحاديث الفقهية كلها موضوعة، ونشوء الصراع بين المدارس الفقهية وأهل الحديث من نتاج تخيل عقلية غربية أو مستغربة غريبة عن فهم المجتمع الإسلامي»[3].

ويعتمد الأعظمي، لنفي وجود هذا الصراع، على ما يذكره الخياط المعتزلي في كتابه **الانتصار** من التزام كبار المعتزلة من القرنين الثاني والثالث للهجرة بالسنّة[4].

إن النظرية التي يقدّمها لنا شاخت تشكل ركيزة أساسية في فهم التطور الذي مرّ به الفقه الإسلامي ودور الصراع بين المدارس الفقهية والمحدّثين في استحضار سلطة جديدة ممثّلة في أحاديث النبي وآثار الصحابة، ورغم أن زمن اليقين المطلق

---

(1) مصطفى الأعظمي، «المستشرق شاخت والسنّة النبوية»، ضمن **مناهج المستشرقين**، ج 1، سبق ذكره، ص 80.

(2) يرى سيزكين أن تدوين مسائل الفقه بدأ منذ عصر الرسول وأن بعض الأوامر المكتوبة لصحابة الرسول كانت متداولة في القرن الأول للهجرة. انظر: **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 3، سبق ذكره، ص 3-12.

(3) مصطفى الأعظمي، «المستشرق شاخت والسنّة النبوية»، ضمن **مناهج المستشرقين**، ج 1، سبق ذكره، ص 84-85.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 89.

بأبحاث شاخت قد انقضى[1]، فإن مجال الاستفادة من أبحاثه وتطورها يظل ممكناً وهو ما قام به المستشرق جينبول في كتابه حول السنّة الإسلامية[2].

يعلن جينبول في هذا المؤلف عن عدم رضاه بدراسته السابقة[3] لتأثره الكبير فيها بكتابات كل من غولدزيهر وشاخت[4]، وقد حاول في دراسته الجديدة البحث في دور القضاة في نشر الأحاديث النبوية مستفيداً من أبحاث شاخت ومتجاوزاً إياها في الآن نفسه[5]، وأقام دراسته على الأسئلة التالية:

- ما هو منشأ بعض الأحاديث؟
- إلى أي عصر يعود بعضها؟
- من المسؤول عن روايتها ونشرها؟[6]

يرى جينبول أنه في النصف الأول من القرن الأول للهجرة لم تكن لحديث النبي تلك المنزلة التي أضفتها عليه الأجيال المتأخرة من المسلمين، ويستدل على ذلك بما تنقله مدونات الحديث للخلفاء الأربعة: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي من أحاديث، ففي خصوص الخليفة الأول يندر أن نجد في المؤلفات المتقدمة، مثل **طبقات** ابن سعد، أحاديث على لسان هذا الخليفة، ولم يروِ له مالك في **موطئه** سوى أربعة وأربعين حديثاً، واحد منها فيه قول مسند إلى النبي إسناداً غير منقطع، أما في **مسند** الطيالسي، فنجد تسعة أحاديث لأبي بكر، سبعة منها في الترغيب والترهيب، وأما في **مسند** أحمد بن حنبل فإننا نعثر على سبعة وتسعين حديثاً نصفها إعادات، والبقية في موضوعات شتى ولا يتعلق بأحكام الحلال والحرام منها سوى ستة أحاديث، وبالنسبة إلى **صحيح البخاري** فإننا نجد خمسة أحاديث

---

(1) راجع ما نذكره في هذا الصدد: I. Fierro, "The Introduction of Hadith in al-Andalus", in *Der Islam*, band 66, heft 1, 1989, p. 68.

(2) Juynboll, *Muslim Tradition.*

(3) يقصد بها كتاب: *The Authenticity of the Tradition Literature*.

(4) Juynboll, *Muslim Tradition*, Préface.

(5) المرجع نفسه، ص 4.

(6) المرجع نفسه، ص 7.

رواها أبو بكر[1]، ويستنتج هذا الباحث من خلال المقارنة بين مجموعات الحديث المتفاوتة في تاريخ تدوينها أنه لا يمكن عدّ أبي بكر من الذين رووا الحديث أو أكثروا من الرواية وأنه لم تلعب الأحاديث طوال فترة خلافته دوراً حاسماً[2].

ويعتمد جينبول منهجاً مماثلاً، فيتتبع الأحاديث المنقولة في هذه المجموعات عن عمر[3] وعثمان[4] وعلي[5] ومحصلة رأيه أن تضخم الأحاديث كان واضحاً في المجموعات العراقية أكثر من مجموعات الحديث الحجازية وأنه لم يعرف عن الخلفاء الأوائل كثرة التحديث بيد أن نمو الأحاديث في القرن الثاني وفي فترات لاحقة كان عاملاً أساسياً في تضخيم المرويات المنسوبة إليهم[6]. وكذلك شأن ابن مسعود الذي لم يعرف له أهل القرن الأول حسب شهادة عبد اللّه بن عون (ت 110 أو 120هـ) إلا خمسين حديثاً في حين يضم **مسند** ابن حنبل تسعمئة حديثاً، أما عبد اللّه ابن عباس فإن الأحاديث التي سمعها من الرسول محدودة العدد كما صرح بذلك معاصروه لكن نسبة الحجازيين وبخاصة مدرسة مكّة آراءها إلى هذا الصحابي ضخم عدد رواياته[7].

ويتناول جينبول كيفية نمو مدارس الحديث، فيرى أن الاهتمام بالحديث النبوي تدرج شيئاً فشيئاً في مختلف مراكز الخلافة الإسلامية، ونجد في البداية أن الصلة بين مدن مثل المدينة ومكّة من جانب والعراق ومصر وسوريا من جانب آخر كانت قليلة، ما رسخ الطابع الإقليمي للأحاديث فاختصت كل مدينة برواة[8].

من الملاحظ في هذا المجال أن الباحثين المسلمين لا ينفون الطابع الإقليمي

---

(1) Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 24.

(2) المرجع نفسه، ص 25.

(3) المرجع نفسه، ص 25-27.

(4) المرجع نفسه، ص 28.

(5) المرجع نفسه، ص 29.

(6) المرجع نفسه، ص 29.

(7) يضم مسند أحمد بن حنبل 1710 رواية لابن عباس بما فيها المكرر والمرفوع إلى النبي. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 30.

(8) المرجع نفسه، ص 39-59.

لنمو الأحاديث، فصبحي الصالح يرى أن أهل المدينة تفردوا برواية أكثر السنّة النبوية، ثم بدأت الأمصار الأخرى تنفرد بطائفة من الأحاديث، «وفي بطون كتب الحديث ألوان من التعبير توحي بهذا التفرد الإقليمي في رواية السنن، فهذا مما تفرد به أهل البصرة، وهذا من سنن أهل الشام لم يشركهم فيه أحد، وهذا حديث حمصي»[1]، فانعكس ذلك على قبول الأحاديث لأن الراوي يقبل حديثه ويعدّ مقارباً للصحة إذا أخذه أهل هذا المصر، ويردّ ويعتبر منكراً إذا تلقاه أهل مصر آخر وهو ما يفسر في رأي صبحي الصالح موقف البخاري من زهير بن محمد، حيث يقول: «زهير بن محمد أهل الشام يروون عنه مناكير، ورواية أهل العراق عنه أشبه»[2]، فكانت الرحلة في طلب الحديث أفضل وسيلة للخروج من هذا التفرد الإقليمي، «فيها استطاعوا أن يتلقوا العلم من أفواه الرعيل الأول من الرواة»[3].

يحدد صبحي الصالح بداية طلب العلم بالقرن الأول للهجرة ودليله على ذلك أن الصحابي جابر بن عبد اللّه (ت 78هـ) ابتاع بعيراً فشدّ عليه رحله وسار شهراً حتى قدم الشام يسأل العلماء هناك عن حديث في القصاص[4]، وكذلك فعل سعيد بن المسيب (ت 105هـ) الذي كان يقول: «إني كنت لأرحل الأيام والليالي في طلب الحديث الواحد»[5].

ويستنتج صبحي الصالح أن الرحلة في طلب الحديث كانت مألوفة عند كثير من السلف وأن طلب حديث واحد كان يدفع بعض الرواة إلى السفر مرات عديدة حتى وجدنا من يرتحل وهو ابن خمسة عشر سنة أو عشرين، ومن يبقى سنين عديدة في رحلته[6]، فكانت هذه الرحلات تمهيداً لطبع الحديث بطابع مشترك

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 50-51.
(2) المصدر نفسه ، ص 51.
(3) المصدر نفسه، ص 52.
(4) الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، ج 1، سبق ذكره، ص 34.
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 43.
(6) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 54-56. وانظر غولدزيهر الذي لا يرى في هذه الأخبار أي مبالغة: Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, p. 220.

تتماثل فيه النصوص والتشريعات وأخذت هذه الروايات المتباينة في التقارب شيئاً فشيئاً «حتى أمكن صهرها في قالب واحد وخيل إلى سامعها أو قارئها للمرة الأولى أنها رواية مصر واحد لا عدة أمصار»[1]. ولم يقف أثر هذه الرحلات عند حدّ التشابه بين النصوص، بل تعداه في نظر صبحي الصالح إلى وحدة التشريع ووحدة الاعتقاد، وأبرز حديث يبيّن بجلاء هذا الأمر حديث «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» الذي تصدر به كتب الحديث عادة والذي لم يكن معروفاً إلا في المدينة، ولكن استفاض بعد ذلك في سائر الأمصار بصيغته المشهورة[2].

لقد ظلت الرحلة في طلب الحديث من مواضيع الافتخار التي يحرص الباحثون المسلمون على استحضارها وعلى التأكيد على ما كان يحدو طلاب الحديث من رغبة في جمع أخبار الرسول وما نتج من ذلك من انتشار الحديث النبوي على نطاق واسع[3]، لذلك يؤرخون بداية هذه الرحلات بالقرن الأول للهجرة، بل إن عجاج الخطيب يبدي اقتناعه ببدء هذه العملية في حياة الرسول عندما كان الناس يأتون إليه لسماع القرآن وتفهّم تعاليم الإسلام الجديدة[4]، وينتهي إلى اعتبار الحديث قد انتشر جنباً إلى جنب مع القرآن ووصل إلى الأقاليم الجديدة وامتد إلى أبعد حدود الدولة الإسلامية[5]، ورغم اعتراف بعض الباحثين بما حفّت به أخبار الرحالة من مبالغات مثل قول أحمد بن الفرات (ت 258هـ) يخبر عن نفسه بإنه «كتب عن ألف وسبعمئة شيخ» على حين أن البخاري لم يبلغ عدد شيوخه هذا العدد[6]، فيقع اللجوء إلى تبرير هذه الأخبار، ومن ذلك أن

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 58.
(2) المصدر نفسه، ص 59.
(3) راجع: محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 176-181. محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 108-112. نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 60.
(4) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 167. وانظر موقفاً مماثلاً: أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 24-26.
(5) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 182.
(6) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 61.

صبحي الصالح عند تناوله لظاهرة الرحلة للمتاجرة بالحديث يقف منها موقفاً طريفاً، فقد أوردت كتب التراجم أخباراً عديدة لرواة لا يحدّثون بحديث إلا لقاء أجر، ويستغرب هذا الدارس من وجود رواة ثقات لكنهم مع ذلك كانوا متضلعين «في الخبرة بالشؤون المالية»[1] وهو ما دفع العلماء إلى الدعوة إلى التعليم مجاناً[2]، وإلى أخذ الحديث عن الأغنياء الذين هم في سعة عن أخذ المال حتى أن أحمد بن حنبل كان يرفض الكتابة عمن يبيع الحديث[3].

ويحاول صبحي الصالح أن يبحث للمتاجرين بالحديث عن أعذار، فيرى أن «كثيراً منهم كانوا ثقات ضابطين ولكنه المال يثني أعناق الرجال»[4]، ويقبل هذا الباحث هذه العملية لأنها «لو قورنت بشيء في عصرنا الحديث لكانت أشبه بأساليب الناشرين الذين أصبحت أعمالهم وقفاً على البحث عن كنوز المخطوطات لنشرها ثم بيعها بأغلى الأثمان»[5].

يطلعنا صبحي الصالح أيضاً على انقلاب تلك الرحلات العلمية إلى «رحلات رياضية يطلب بها بعد الصيت» ابتداء من القرن الثالث للهجرة، فأصبحت الرحلات وسيلة لإظهار أسماء أصحابها في سلسلة الرواة، ذلك أن هؤلاء يحملون، على حدّ تعبير الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، «عمن لا تثبت عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز أمانته، ويروون عمن لا يعرفون صحة حديثه، ولا يتيقن ثبوت مسموعه، ويحتجون بمن لا يحسن قراءة صحيفته، ولا يقوم بشيء من شرائط الرواية، ويكتبون عن الفاسق في فعله، والمذموم في مذهبه، وعن المبتدع في دينه»[6].

---

(1) يورد صبحي الصالح مثال أبي نعيم الفضل بن دكين الذي كان يشترط على تلاميذه أخذ الدراهم الصحاح. المصدر نفسه، ص 63.

(2) يرى صبحي الصالح أن النهي عن أخذ الأجر على العلم له أصول في الكتب السماوية، ووافق الإسلام هذا المبدأ حتى كان الرسول ينهي عن قبول الهدايا لقاء التعليم.
Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, p. 225.

(3) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 72.

(4) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 65.

(5) المصدر نفسه، ص 65-66.

(6) المصدر نفسه، ص 68. انظر أيضاً: Roy Mottahedeh, *The transmission of Learning* =

يقدم لنا جينبول معلومات مغايرة في خصوص بداية طلب العلم، فهذه العملية لا يمكن ردّها إلى وقت سابق عن بداية القرن الثاني للهجرة، وقبل ذلك كانت الأحاديث منحصرة داخل الأمصار التي انتشرت فيها، ويعتمد على بعض المصادر التي تذكر أن معمر بن راشد (ت 153هـ) هو أول من رحل لطلب الحديث في حين يسند الرامهرمزي بداية القيام بهذه الرحلات إلى عبد اللّه بن المبارك سنة 141هـ[1]، ويرى هذا المستشرق أن أحاديث عديدة تحث على طلب العلم، مثل حديث «طلب العلم فريضة على كل مسلم» وحديث «اطلبوا العلم ولو بالصين» هي أحاديث موضوعة، **فالحديث الأول** وضعه زياد بن ميمون في منتصف القرن الثاني، أما **الحديث الثاني** فلم ينتشر إلا بعد سنة 160هـ[2].

يستوقفنا في دراسة جينبول جانب تغيّبه عادة مؤلفات القدامى والمعاصرين على حدّ السواء ويتمثل في **دور القضاة** في نشر الأحاديث وخصوصاً في إدماج الموضوعة منها في شتى مناحي الحياة، وقد اعتمد هذا الباحث على ترجمة أربعمئة قاضٍ استقاها من كتب التراجم[3] والمؤلفات التي نقلت أخبار القضاة[4]، ويمكن إيجاز النتائج التي توصل إليها في الجدول التالي:

= *in Madrassa, La transmission du savoir dans le monde Musulman*, sous la direction de Nicola Grandin et Marc Gaborieau, Paris, 1997, pp. 63-72.

(1) يورد جينبول أيضاً آراء أخرى تنسب بداية الرحلة في طلب الحديث إلى عبد اللّه بن عون، سنة 131هـ وإلى مكحول سنة 112 أو 118هـ، لكن مجمل هذه الأخبار تحدد بداية الرحلة بالنصف الأول من القرن الثاني. انظر: Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 66-67.

(2) المرجع نفسه، ص 69.

(3) الذهبي، **تهذيب التهذيب ولسان الميزان**. وابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**.

(4) وكيع بن محمد بن حيان، **أخبار القضاة**. والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**.

المدينة	عدد القضاة[1]	ملاحظـات
مصر	40	-28 قاضياً لم يذكرهم ابن حجر في **لسان الميزان وفي التهذيب** - 30% عرفوا باهتمامهم بالحديث - أول من عرفت عنه رواية الحديث هو ابن لهيعة وهو القاضي الثالث والعشرون
الشام	23	- 8 منهم كانوا يروون الحديث غير أنه لا أحد منهم كان محدّثاً متقناً وثقة.
المدينة	35	- 26 منهم كان يروون الحديث (80%) لكننا لا نجد من بينهم سوى 8 محدّثين ثقات، في حين عرف 4 منهم بأنهم وضّاعون
مكّة	14	- 8 منهم كانوا يروون الحديث، وعدّ ثلاثة منهم من الضعفاء
البصرة	46	-32 منهم كانوا يروون الحديث (66%) وعدّ 9 منهم من الضعفاء، ولم يشتهر منهم سوى الحسن البصري
الكوفة	38	-26 منهم كانوا يروون الحديث (66%) عد تسعة منهم رواة ثقات
بغداد	26	- 24 منهم كانوا يروون الحديث، عدّ 17 منهم من الضعفاء

---

(1) لا يمثل هذا العدد سوى ما توصل إلى إحصائه هذا الباحث، والجدير بالملاحظة أن ظهور القضاء في تاريخ الإسلام يعود إلى عهد الخليفة عمر بن الخطاب. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 78. وقارن الأعظمي الذي يذكر عدداً من الصحابة ممن شغلوا خطة القضاء في عهد الرسول من أمثال أبي موسى الأشعري وأبي بن كعب وحذيفة بن اليمان وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل ومعقل بن يسار. مصطفى الأعظمي، «المستشرق شاخت والسنّة النبوية»، ضمن **مناهج المستشرقين**، سبق ذكره، ص 79-80.

يخلص جينبول من الإحصاء الذي قام به إلى النتائج التالية:

- إن قضاة مصر لا صلة لهم بوضع الأحاديث[1] وكذلك الشأن بالنسبة إلى قضاة الشام[2] ومكة[3].

- كان للحديث مكانته في المدينة، ورغم ما عرفت به المدينة من كونها مركز فقه ففيها وجد الفقهاء السبعة، إلا أنه لا أحد منهم تولى وظيفة القضاء[4].

- ظهرت في العراق الصلة بين القضاة ووضع الأحاديث، فقد كان القضاة يخترعون الأحاديث كلما دعتهم الحاجة إلى ذلك وينسبونها إلى النبي[5] بالإضافة إلى الروايات التي نسبها الفقهاء في فترات متأخرة إلى الرسول كانت تتدعم بشهادة القضاة وأقوالهم.

- التجأ المحدّثون إلى معارضة عمل القضاة بعد محنة المعتزلة وتدعيم السلطة لأهل الحديث فوضعوا حديث «قاضيان في النار وقاضٍ في الجنة»[6].

يمكن القول إنه بغض النظر عن مدى الدقة التي قد تكون حكمت أبحاث جينبول في هذا المجال، فإن المنهج الإحصائي الذي يقدّمه لنا يكتسي أهمية كبيرة، ذلك أنه يسمح لنا بإضاءة جوانب خفية ومسكوت عنها في الجهود التشريعية التي كان يقوم بها الفقهاء والقضاة ومدى استغلال سنّة النبي في نشر مواقفهم.

وإذا تجاوزنا دور الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث في تضخيم مدونة الحديث النبوي ودور الفقهاء والقضاة في ذلك أيضاً، فإننا نجد عوامل أخرى وأطرافاً جديدة ساهمت في نمو الأحاديث تناولها الباحثون في مؤلفاتهم ومن بين هذه الأطراف نجد «الوضّاع الصالحين» الذين لم يروا في إسناد أقوالهم إلى النبي نقيصة خلقية، فقد روى مسلم عن أحد المحدّثين قوله: «لم نرَ الصالحين في شيء

---

(1) Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 80.

(2) المرجع نفسه، ص 83.

(3) المرجع نفسه، ص 84.

(4) المرجع نفسه، ص 84.

(5) المرجع نفسه، ص 94.

(6) المرجع نفسه، ص 89.

أكذب منهم في الحديث»، وعقّب مسلم على ذلك بإنه «يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب»[1]، وبعض هؤلاء كان سليم النية يجمع كل ما جاءه معتقداً صحته فينخدع الناس بصدقه كالذي قيل في عبد اللّه بن المبارك أنه «كان ثقة صدوق اللسان، ولكنه يأخذ عمن أقبل وأدبر»[2].

وكذلك ما عرف عن بعض الزهاد من الغفلة عن الحفظ والاشتغال عنه بالزهد والانقطاع إلى العبادة حتى أحسنوا الظن بالناس كلهم وعدّوا الجرح من الغيبة المحرمة «ولذلك راجت عليهم الأكاذيب وحدّثوا عن غير معرفة وبصيرة»[3]، لذلك يرى أبو رية وجوب عدم الاعتماد على الأحاديث التي حشيت بها كتب الوعظ والأخلاق والتصوف[4].

لقد تنبه أحمد أمين إلى عامل مهم ساهم في تضخم الأحاديث النبوية ويتمثل في مغالاة الناس في الوثوق بسنّة النبي وعدم قبولهم ما لا يتصل بالكتاب أو السنّة اتصالاً وثيقاً، لذلك لم تكن لأحكام الحلال والحرام قيمة لديهم إذا كانت مؤسسة على مجرد الاجتهاد لا على الحديث، فكان كثير من العلماء يرفض تلك الاجتهادات ويشنّع على أصحابها، وكذلك شأن الحكم والمواعظ التي تعود إلى أصول هندية أو فارسية أو إلى شروح من التوراة والإنجيل «فحمل ذلك كثيراً من الناس أن يصبغوا هذه الأشياء كلها صبغة دينية حتى يقبلوا عليها، فوجدوا الحديث هو الباب المفتوح على مصراعيه، فدخلوا منه على الناس (. . .) فكان من ذلك أن ترى في الحديث الحكم الفقهي المصنوع، والحكمة الهندية، والفلسفة الزردشتية، والموعظة الإسرائيلية أو النصرانية»[5].

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 212.

(2) المصدر نفسه، ص 212. وراجع انتقاد السباعي لأحمد أمين واتهامه بتحريف هذا الشاهد: **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 249-253.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 122.

(4) المصدر نفسه، ص 123.

(5) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 215.

4- الإسرائيليات

يعدّ هذا المبحث من أطرف المباحث التي تناولها الدارسون المحدثون في مؤلفاتهم لما أثاره من مواقف متقابلة ولما نجم عنه من إعادة النظر في متون عديد الأحاديث، وقد تمحورت إشكاليات هذا المبحث حول مدى وثوق المسلم المعاصر في الروايات التي تضمنها الحديث والتفسير والتي يلاحظ فيها تسرب عقائد لديانات سبقت الإسلام، وحول مدى التحريف الذي أصاب النصوص الدينية بسببها، غير أنه يحسن بنا قبل أن نتلمس إجابات الدارسين المحدثين حول هذه القضايا أن نتطرق إلى معنى مصطلح إسرائيليات:

يعرّف بالإسرائيليات عادة القصة أو الحادثة التي تروى عن مصدر إسرائيلي، والنسبة فيها إلى إسرائيل، ولفظ الإسرائيليات وإن كان يدل ظاهره على القصص الذي يروى عن مصادر يهودية، فإن علماء التفسير والحديث يطلقونه على ما هو أوسع وأشمل من القصص اليهودي ويعنون به ما تطرق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودي أو نصراني أو غيرهما[1]، ويرى بعض المفسرين إلحاق الأخبار التي لا أصل لها في المصادر القديمة وإنما رواها بعض المسلمين بالإسرائيليات ومن بين هذه الأخبار التي عدّ نقلها قد انطوى على خبث وسوء طوية مثل قصة الغرانيق[2] وقصة زينب بنت جحش[3].

---

(1) محمد السيد حسين الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، ط 2، دمشق، 1985، ص 19-20. رمزي نعناعة، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، ط 1، بيروت، 1970، ص 71.

(2) هذه القصة أخرجها عديد المفسرين بروايات مختلفة منها ما رواه ابن كثير في **تفسيره** (ج 3، ص 229)، عن سعيد بن جبير قال: «قرأ رسول اللّه (ﷺ) بمكّة (النجم)، فلما بلغ: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾، قال: فألقى الشيطان على لسانه «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى»»، وقد ضعّف ابن كثير والألوسي في تفسيرهما هذه القصة.
راجع: الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 149. والملاحظ أن هذه الروايات التي نقلها القدامى هي التي استقى منها سلمان رشدي **الآيات الشيطانية**، ويرى حسن حنفي في تفسير هذه الحادثة أن الرسول كان يحمل همّ الوحدة الوطنية بين القبائل العربية، وكانت له مشاكل مع اليهود والنصارى والمشركين، فجاء المشركون يعرضون عليه الاعتراف بدور اللات والعزى في الشفاعة لمدة سنة مقابل الاعتراف بسلطته فكان هوى =

والجدير بالإشارة في هذا الصدد أن تسرب الإسرائيليات إلي التفسير والحديث كان مسبوقاً بتسرب الثقافة اليهودية والنصرانية إلى الثقافة العربية في الجاهلية، فقد كان يقيم بين العرب جماعة من أهل الكتاب جلهم من اليهود الذين نزحوا إلى الجزيرة العربية منذ هجرتهم الكبرى (سنة 30م) فراراً من التنكيل الذي لحقهم على يد تيطس الروماني[1] وحمل اليهود معهم إلى جزيرة العرب ثقافات

= الرسول مع هذا العرض الذي يحل له قضية المشركين، ويفسر هذا الباحث قول القدامى أن الشيطان ألقى في قلب النبي «تلك الغرانيق العلى. . .» بأن الشيطان يعني هوى النفس، «وبما أن العرض قد لقي هوى في نفس الرسول فقد خرج على لسانه، ما كان يتمناه ثم صححه الوحي». حسن حنفي، «الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول»، سبق ذكره، ص 164، هامش 57، ص 234. وانظر موقفه من سلمان رشدي في الصفحة الموالية. راجع أيضاً: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 81، هامش 26.

(3) يذكر المفسرون أن النبي «أتى بيت زيد فرأى زينب وهي جالسة وسط حجرتها تسحق طيباً بفهرٍ لها، فلما نظر إليها قال: سبحان خالق النور تبارك اللّه أحسن الخالقين. فرجع، فجاء زيد فأخبرته الخبر، فقال لها: لعلك وقعت في قلب رسول اللّه (ﷺ)، فهل لك أن أطلقك حتى يتزوجك رسول اللّه (ﷺ). فقالت: أخشى أن تطلقني ولا يتزوجني»، فجاء إلى الرسول وقال له: أريد أن أطلق زينب، فأخبره بما نصّت عليه الآية (الأحزاب: 33/ 37). وقد انتقد الباحثون المعاصرون هذه القصة واعتبروها من وضع يوحنا الدمشقي في العهد الأموي، فقد دسّ هذا النصراني في معنى الآية أن النبي رأى زوجة زيد في حال أثارت عشقه فعشقها، فراجت هذه القصة بين أتباع التابعين حتى أن ابن جرير الطبري قبلها ولم يردّها فخر الدين الرازي. راجع: الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 20-21، هامش 2. وراجع انتقاد هذا المؤلف لمقاتل بن سليمان (ت 150هـ) الذي أورد هذه القصة في تفسيره وقبلها مقارناً إياها بحادثة مماثلة وقعت للنبي داود حين هوى امرأة لرجل يدعى أوربا بن حبان فجمع اللّه بينه وبين المرأة التي عشقها مثلما جمع اللّه فيما بعد بين الرسول محمد وزينب بنت جحش. غير أن ما يلاحظ أن الذهبي لا ينتقد الرواية من حيث صحتها التاريخية بقدر ما انحصر همّه في إثبات عصمة الأنبياء حتى لا يسقط هذا الشرط بمثل هذه الروايات. المرجع نفسه، ص 146-152.

---

(1) الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 20. رمزي نعناعة، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، سبق ذكره، ص 74. وراجع أيضاً: سلوى العايب، **المسيحية العربية وتطوراتها**، ط 2، بيروت، 1998.

مستمدة من كتبهم الدينية، وما يتصل بها من شروح وما توارثوه جيلاً بعد جيل عن أنبيائهم وأحبارهم، وبديهي أنه كانت تتم بينهم وبين العرب اتصالات كانت عاملاً مهماً من عوامل تسرب الثقافة اليهودية إلى العرب[1]، غير أن صلة العرب باليهود لم تكن دائماً يحكمها حسن الجوار، فقد التجأ النبي إلى إجلاء يهود بني النضير عندما همّوا بالغدر به فنزلت فيهم سورة الحشر بأسرها[2]، وكذلك شأن يهود بني قريظة حينما انضموا إلى الأحزاب ونقضوا المعاهدة التي تربطهم بالمسلمين، ويهود خيبر وفدك[3].

أما في خصوص المسيحيين، فقد كانت أهم مواطنهم نجران وقد نشرت المسيحية تعاليمها بين العرب وأوجدت فيهم من يميل إلى الرهبنة ويبني الأديرة وكان القساوسة والرهبان يردون أسواق العرب، ويعظون ويبشرون، ويذكرون البعث والحساب، والجنة والنار فكانت النصرانية تحمل في ثناياها شيئاً من الثقافة اليونانية كما هو الشأن في اليهودية[4].

ولم يكن المسلمون الأولون بمعزل عن التأثير المسيحي، بل إن النبي نفسه كان يعرف مثل أي قرشي ما يمكن معرفته عن النصارى الذي كانت لقريش معهم علاقات تجارية متينة[5]، وكان المهاجرون إلى الحبشة من أصحاب النبي قضوا سنوات في بيئة مسيحية مكّنتهم من الاطلاع على معتقدات النصارى، وبقيت علاقة المسلمين بنصارى نجران تحكمها معاهدة الصلح التي عقدها النبي معهم إلى أن أمر عمر بن الخطاب بإجلائهم عنها إلى العراق[6].

أما عن كيفية اطلاع المسلمين على ما تحويه كتب أهل الكتاب، فإن الوثائق لا تقطع بوجود ترجمات كاملة للعهدين القديم والجديد عند ظهور الإسلام[7] ولا

---

(1) الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 23.
(2) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 120.
(3) انظر: حسن قبيسي، **المتن والهامش**، ط 1، بيروت، 1997، ص 55 وما بعدها.
(4) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 26-28.
(5) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، سبق ذكره، ص 172.
(6) المرجع نفسه، ص 173.
(7) المرجع نفسه، ص 408-409.

نجد كذلك إشارات لوجود ترجمات عربية للتوراة في الدراسات التي اهتمت بهذا الموضوع[1]، غير أن عدم اطلاع المسلمين المباشر على كتب أهل الكتاب لم يمنع تسرب ما تحويه التوراة والإنجيل بوسائل غير مباشرة، ولا شكّ أن هذه العناصر المستقاة من التوراة والإنجيل والتي اشتملت عليها كتب التفسير والحديث جديرة بالاهتمام والبحث الدقيق لأنها في الغالب أُلبست لباساً إسلامياً أخفى أصولها الحقيقية[2]، ويجدر بنا أن نتناول موقف النبي والصحابة من الاعتماد على معارف أهل الكتاب.

يمكن التأكيد منذ البداية أننا لا نظفر بموقف موحد تنقله المؤلفات القديمة والمعاصرة في خصوص موقف النبي والمسلمين الأوائل من الإسرائيليات، فنحن إزاء وضعية شبيهة بتلك التي وقفها الباحثون من تدوين الحديث النبوي لانقسام المواقف إلى مؤيدة ورافضة ومعدلة وكلها تجد سنداً لها في النصوص الدينية.

أ- حكم الإسرائيليات:

يرى الرافضون للإسرائيليات أن الرسول نهى عن الاعتماد على أهل الكتاب فيما يخالف أصول الدين الإسلامي وأحكامه وآدابه ويعتمدون في ذلك على ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن اليهود والنصارى بدلوا كتبهم وحرفوها وأخفوا الكثير منها ما أذهب الثقة بها[3]، ويستدلون على موقفهم بما رواه البخاري في **صحيحه** من قول الرسول: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم»[4] وبما ينقل عن قدوم عمر بن الخطاب إلى النبي بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فغضب النبي

---

(1) الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، الفصل الثاني: كيف تسربت الإسرائيليات إلى التفسير والحديث، سبق ذكره، ص 22-38. وراجع قول أبي هريرة «كان أهل الكتاب يقرؤون في التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام»، المرجع نفسه، ص 55.

(2) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، سبق ذكره، ص 408.

(3) **القرآن**، الأنعام: 6/ 91 - المائدة: 5/ 41 - المائدة: 5/ 13-15.

(4) رواه البخاري (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 5، سبق ذكره، ص 737).

وقال: «أمتهوكون[1] فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية. لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به. والذي نفسي بيده، لو أن موسى (ﷺ) كان حياً ما وسعه إلا أن يتبعني»[2].

ويعتبر رشيد رضا من أشد المفسرين إنكاراً للإسرائيليات ويرى أنه «لا يعتمد عليها ولا يحتج بشيء منها»[3]، ويميل أحمد أمين إلى هذا الموقف عند نقله لرأي أحمد بن حنبل في أحاديث التفسير[4]، وكذلك محمود أبو رية الذي يرى في الروايات السابقة المنقولة عن النبي «الروايات الصحيحة التي تتفق مع الدين والعقل والتي كانت معروفة عند المحققين»[5].

أما الباحثون الذين يقبلون الإسرائيليات، فيعتمدون على ما ورد في القرآن من الآيات الدالة على جواز الرجوع إلى أهل الكتاب وسؤالهم عما يعرفونه، وخصوصاً الآية التي يخاطب فيها اللّه نبيه محمداً بقوله: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾[6].

يرى هؤلاء الباحثون أن اللّه قد أباح لنبيه أن يسأل أهل الكتاب كما أباح لأمته سؤالهم، وتدعّمت هذه الإباحة بأمر النبي «بلغوا عني ولو آية، وحدّثوا عن بني إسرائيل وحرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[7]، وعمل

---

(1) المتهوك: المتحير الشاك.

(2) راجع أحاديث أخرى في المعنى نفسه مرفوعة إلى النبي: محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 163. الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 55-56.

(3) **تفسير المنار**، ج 8، سبق ذكره، ص 498.

(4) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 211.

(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 163.

(6) **القرآن**، يونس: 10/ 94. راجع أيضاً الآيات: آل عمران: 3/ 93 - الرعد: 13/ 43 - الأحقاف: 46/ 10.

(7) رواه البخاري وأبو داود وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 216). يذكر أيضاً أنه ثبت دخول النبي إلى بيعة لليهود وسماعه قراءة التوراة حتى أتى اليهود على صفته في كتابهم. راجع: نعناعة، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، سبق ذكره، ص 88.

الصحابة بهذه الإباحة فكانوا يلجؤون إلى أهل الكتاب لسؤالهم وكانوا يطّلعون على كتبهم كالذي نقل من ظفر عبد اللّه بن عمرو بزاملتين من كتب أهل الكتاب فكان يحدث منهما[1]، فكان ذلك امتداداً لما كان يدور في فلك المسلمين من تشريعات تمتد إلى معارف أمم سالفة وديانات سابقة «تأخذ منها الحقّ لتؤيد به حقها، وتلفظ منها الباطل الذي لا يتفق وهديها»[2].

يدافع إذن أصحاب هذا الموقف عن جواز التحديث بما يعلم صدقه من الديانات الأخرى، وبما يوافق القرآن والسنّة الصحيحة لما في الحديث عنهم من العظة والاعتبار. ويعتمدون على ما يذكره ابن حجر من أن النهي عن سؤالهم وقع قبل استقرار الأحكام الإسلامية والقواعد الدينية خشية الفتنة، ثم لما زالت الموانع وقع الإذن بذلك[3]، وبهذا المنحى يؤولون أمر النبي بعدم مساءلتهم، ذلك أن العلة كانت تكمن في «الخشية من التكذيب بحقّ أو التصديق بباطل والعالم المتمكن من معرفة الحقّ من الباطل يأمن من هذه الخشية، يوضح ذلك أن عمر كان في عهد النبي يسمع من مسلمي أهل الكتاب وربما سألهم وشاركه في ذلك جماعة من الصحابة»[4]، غير أن أبا رية يرى أن ظهور الموقف المبيح للأخذ عن أهل الكتاب وطيد الصلة باغترار بعض المسلمين بمن أسلم من أحبار اليهود فظهرت أحاديث مرفوعة إلى النبي في هذا الغرض رواها كل من أبي هريرة وعبد اللّه ابن عمرو[5].

إن ما يلاحظ في خصوص موقف المؤيدين لمبدأ نسخ أحاديث النهي بأخرى تبيح مساءلة أهل الكتاب، وتحمل الرواية عنهم أنه يستمد أسسه من تقسيمات ثلاثة:

---

(1) نعناعة، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، سبق ذكره، ص 90. الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 59. محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 84-85.

(2) الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 60.

(3) نعناعة، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، سبق ذكره، ص 92.

(4) المرجع نفسه، ص 95.

(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 164.

- باعتبار صحة الروايات الإسرائيلية وعدمها.

- باعتبار موافقتها للشريعة ومخالفتها لها.

- باعتبار موضوع الخبر الإسرائيلي سواء يتعلق بالعقائد أو الأحكام أو الحوادث التي لا تمت إلى العقائد والأحكام بصلة[1].

غير أن هذه التقسيمات أملتها حاجة المسلمين إلى معرفة تاريخ ما قبل الإسلام فوجدوا فيما يبثه اليهود الذين أسلموا، وهم يعلمون كثيراً من تاريخ اليهودية وأخبار الحوادث كما روتها التوراة وشروحها، مجالاً فسيحاً لتنمية معارفهم فأخذوا يحدّثون المسلمين بها[2]، بالإضافة إلى ما يشير إليه القرآن من أحداث يهودية ونصرانية ولم يكن جميعها في متناول الصحابة فلجأ هؤلاء إلى مساءلة اليهود والنصارى، وقد ذكر ابن خلدون «إن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوفوا إلى معرفة شيء ما تتشوف إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم، وهو أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى»[3]، فكان من الطبيعي والحالة هذه أن يقع تشريع اللجوء إلى التراث اليهودي والمسيحي وأن يقع تصنيف الإسرائيليات حسبما تخضع إليه غيرها من الروايات من صحة وضعف وقبول وردّ سواء في التفسير أو في الحديث، وخصوصاً قد كان التفسير في أول أمره جزءاً من الحديث وباباً من أبوابه، كما أن الحديث كان المادة الواسعة التي تشمل جميع المعارف الدينية، فهو يشمل التفسير والتشريع والتاريخ وكان راوي الحديث يروي حديثاً فيه تفسير لآية من القرآن، وحديثا فيه حكم فقهي، وحديثاً فيه غزوة من غزوات النبي، وحديثاً فيه شرح حالة اجتماعية زمن النبي أو الصحابة أو التابعين. ومثلما اهتم المسلمون بتفسير القرآن اهتموا بضرب من التأليف في تاريخ العالم، وإن كان في صورة بدائية، فكانت معارف من أسلم من اليهود تُتخذ وسيلة لبيان الإيجاز في

(1) الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 47-54.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 157، 201.

(3) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 533.

القصص القرآني حول خلق العالم وحول تاريخ الأنبياء قبل النبي محمد، فكانت هذه المعارف حجة للمسلمين الأوائل ومصدراً للراغبين في مزيد من المعرفة[1].

ولا شكّ أن فهم موقف المسلمين من الاستناد إلى تراث أهل الكتاب سواء في التفسير أو في التاريخ وخصوصاً في المغازي[2] والسيّر والظروف الحافة بتسربها إلى العقيدة الإسلامية يمكّننا من تنزيل آراء الدارسين المحدثين من هذه المسألة. ولقد اتجهت مشاغل الدارسين المحدثين في خصوص هذا الموضوع إلى تناول جانبين: **أولهما** دور أهل الكتاب وبخاصة اليهود في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية **وثانيهما** انتقاء الأخبار والروايات التي يعتقد تسرب الإسرائيليات إليها أو تلك التي أدرك المسلمون منذ القديم أصولها الحقيقية ولكنهم قبلوها لاعتقادهم عدم تعارضها مع التعاليم الإسلامية.

يعدّ عبد اللّه بن سلام (ت 43هـ) وكعب الأحبار (ت 32هـ) ووهب بن منبه (ت 110هـ) أبرز الرواة الذين أدخلوا العقائد الإسرائيلية إلى مادة التفسير والحديث والذين كان لهم دور في الحياة السياسية والاجتماعية. فالأول كان مع يهود المدينة الذين أسلموا عند قدوم النبي إلى المدينة وشهد مع عمر بن الخطاب فتح بيت المقدس ثم وقف إلى جانب عثمان عندما خرج عليه الناس، وقد عرف في المأثور الإسلامي بأسئلته التي توجه بها إلى الرسول والتي على إثر إجابة الرسول عنها دخل إلى الإسلام، وكان واسع المعرفة بالعقائد اليهودية حول الخلق وتاريخ العالم والأنبياء وترجع إليه كثير من الأخبار الخاصة بذلك في أقدم كتب المغازي والحديث والتفاسير[3]، وكان أبرز يهودي أسلم وحاول المزج بين تعاليم الإسلام

---

(1) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 119. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 137.

(2) حول المغازي راجع فصل «مغازي»، د. م. إ، هندس، ط 2، ج 5، بالفرنسية، ص 1151-1154. وحول علاقة المغازي بالحديث: عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت، 1960، ص 20-24. وانظر سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 2، سبق ذكره، ص 120.

(3) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 2، سبق ذكره، ص 120.

واليهودية[1]، حتى قيل إنه «كان أعلم زمانه»[2]. أما كعب الأحبار، فقد كان يهودياً من اليمن أسلم في خلافة أبي بكر أو عمر وكان من أقدم من قام بنشر المأثورات اليهودية بين المسلمين[3]، ولعب دوراً على قدر من الأهمية أثناء أحداث الفتنة وبعدها[4]. وفي خصوص وهب بن منبه فقد كان فارسي الأصل أقام آباؤه بين اليهود باليمن وأخذوا عنهم آداب اليهود وتقاليدهم وتعلموا شيئاً من النصرانية[5]، وقد تميز وهب بأنه إخباري وصاحب قصص وكان على معرفة وثيقة بمأثور أهل الكتاب[6].

حاول الدارسون المحدَثون الإجابة عن السؤال التالي: كيف استحوذ هؤلاء الرواة على عقول المسلمين؟ ولمَ قبل المسلمون الوثوق بهم رغم تأخر إسلام بعضهم والريبة التي تحيط بسيرتهم؟

يرى محمود أبو رية أن هؤلاء الأحبار كانوا أشد الناس عداوة للمسلمين لأنهم بزعمهم شعب اللّه المختار لا يعترفون لأحد غيرهم بفضل ولا يقرون لنبي بعد موسى برسالة، فلم يجد رهبانهم بدّاً بعد أن غلبوا على أمرهم من الاستعانة بالمكر والتوسل بالدهاء، فهداهم مكرهم اليهودي إلى التظاهر بالإسلام وإخفاء حقيقة طويتهم، فلما وجدوا أن حيلهم قد راجت بما أظهروه من الورع الكاذب جعلوا أول همهم ضرب المسلمين في صميم دينهم، فدسوا إلى أصوله ما يريدون من أساطير وخرافات وأوهام لكي تضعف هذه الأصول، فلما عجزوا عن النيل من القرآن لحفظه بالتدوين واستظهار آلاف المسلمين له، اتجهوا إلى التحدث عن النبي فافتروا على النبي بأحاديث لم تصدر عنه وأعانهم على ذلك أن ما تحدث به النبي لم يكن محدود المعالم ولا محفوظ الأصول فكان في استطاعة كل من في

---

(1) حسن حنفي، «الوحي والواقع»، سبق ذكره، ص 163.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 150.

(3) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 2، سبق ذكره، ص 121. وانظر أيضاً إسرائيل أبو ذؤيب، **كعب الأحبار**، ط 1، القدس، 2008.

(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 180-181.

(5) المصدر نفسه، ص 143-150.

(6) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 2، سبق ذكره، ص 123.

نفسه دخيلة أن يضيف إلى حديث النبي مادة جديدة، ويسر لهم كيدهم أن وجدوا الصحابة يرجعون إليهم في معرفة ما لا يعرفون من أخبار الأمم الماضية[1].

ويذكر أبو رية أن هؤلاء اليهود اتّبعوا بدهائهم العجيب طرقاً غريبة للاستحواذ على عقول المسلمين ولكي يكونوا موضع ثقتهم واحترامهم، ومن بين هذه الأساليب ادّعاؤهم وجود ذكر النبي في توراتهم، فقد أخرج الترمذي[2] عن عبد اللّه بن سلام قوله: «إنه مكتوب في التوراة في السطر الأول: محمد رسول اللّه عبده المختار، مولده مكّة ومهاجره طيبة»، وقد أحكم هذا الادّعاء كعب الأحبار، فقال: «محمد رسول اللّه عبده المختار، لا فظ ولا غليظ ولا صخاب في الأسواق، ولا يجزي السيئة بالسيئة، ولكن يعفو ويغفر، مولده بمكّة وهجرته بطيبة وملكه بالشام»، وتبعهما وهب فعاضد الأخبار السابقة بقوله: «قرأت في أحد وسبعين كتاباً فوجدت في جميعها أن النبي (ﷺ) أرجح الناس عقلاً، وأفضلهم رأياً»[3].

أما الوسيلة الثانية التي اعتمدها هؤلاء اليهود فتتمثل، في رأي أبي رية، في التأثير في رواة الحديث من المسلمين من أمثال عبد اللّه بن عمرو الذي كان أحد تلاميذ كعب والواسطة التي بلغت بها روايات كعب كتب الحديث[4]، وقد ذكر علماء الحديث أن أبا هريرة والعبادلة ومعاوية وأنس وغيرهم رووا عن كعب الأحبار وكان أكثرهم انخداعاً بكعب أبا هريرة، ذلك أن إكثار هذا الصحابي من التحديث عن النبي حملت كعباً على تسليط قوة دهائه على سذاجة أبي هريرة لكي يلقنه ما يريد أن يبثه في الدين الإسلامي، حتى وصفه كعب بقوله: «ما رأيت أحداً لم يقرأ التوراة أعلم بما فيها من أبي هريرة»[5].

إن فكرة أن يكون «هذا الحبر الداهية قد طوى أبا هريرة تحت جناحه حتى

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 145-146.

(2) فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 263.

(3) أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 151-152.

(4) المصدر نفسه، ص 151.

(5) المصدر نفسه، ص 207. راجع أيضاً انتقاء أبي رية للقصة التي يبرر فيها كعب تأخر إسلامه. المصدر نفسه، ص 148.

جعله يردد كلام هذا الكاهن بالنصّ ويجعله حديثاً مرفوعاً إلى النبي»[1] ينفيها الدارسون المحافظون لأنها تطعن فيما عرف عن أبي هريرة من ذاكرة لا تنسى وعلم لا ينضب ودقة ضبط لا مثيل لها[2]، وكذلك يعارض الباحثون المحافظون إنكار أبي رية لوجود البشارة بالنبي الأمي العربي في الكتب السابقة لأن صفة النبي التي وجدها اليهود في كتابهم قد أكدها القرآن[3].

يتناول أبو رية بالبحث أيضاً تأثير كعب الأحبار في عمر بن الخطاب، ويعتمد على ما أورده ابن كثير في **تفسيره** من أن الخليفة الثاني كان يستمع له فترخص الناس في استماع ما عنده، لكن عمر ما لبث أن نهاه عن الحديث وتوعده بنفيه إلى أرض القردة[4]، ويرى كل من أحمد أمين ومحمود أبو رية أن كعب الأحبار ظلّ يكيد للخليفة الثاني عمر حتى انتهى ذلك بقتله. وإذا كان أحمد أمين يورد القصة التي تنبأ فيها كعب بقتل عمر بشيء من الريبة والاحتياط في قبول هذه الرواية[5]، فإن أبا رية يجزم أن «هذا القتل كان بمؤامرة من جمعية سرية، وكان هذا الداهية (يقصد كعب الأحبار) من أكبر أعضائها على رأسها الهرمزان ملك الخوزستان الذي كان قد جيء به إلى المدينة أسيراً، وعهدوا بتنفيذها إلى أبي لؤلؤة الأعجمي»[6]. غير أن طه حسين لا يوافق على اتهام كعب الأحبار لأن القرائن

---

(1) أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 207. ويقول رشيد رضا متحدثاً عن أبي هريرة: «وكان أقل ما يروي من سماعه وأكثره من غيره من الصحابة والتابعين حتى عن كتب الأحبار». محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 7، ص 514.

(2) انظر: مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 352. اليماني، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أبي رية من والزلل والتضليل والمجازفة**، سبق ذكره، ص 188-192. محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 113-114. محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 157.

(3) يستدل أبو شهبة بالآية (الأعراف: 156-157) لتأكيد صحة وجود صفة النبي في الكتب السابقة. محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 87.

(4) يقصد بأرض القردة اليمن. راجع: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 433.

(5) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 161.

(6) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 153، وانظر: ص 154-157.

التاريخية لم تثبت أن عثمان اتهم كعباً بذلك[1].

ومشكلة أخرى يثيرها الباحثون المحدثون، وخصوصاً أبو رية، تتمثل في دور اليهود في أحداث الفتنة، ذلك أن كيدهم لم يقتصر على الجانب الديني فحسب وإنما امتد إلى الحياة السياسية للمسلمين، وأبرز مثال يستحضره الباحثون هو الدور الذي قام به عبد اللّه بن سبأ الملقب بابن السوداء، فالمصادر السنّية عموماً تجعل الفتنة زمن عثمان من تدبير هذا اليهودي وتراه مصدراً للغلو في حقّ علي بن أبي طالب وتعتبره بالتالي المرجعية الأولى للفكر الشيعي، وقد أطلقت المصادر التاريخية على حركة المعارضة لمعاوية اسم «السبئية» نسبة إلى عبد اللّه بن سبأ ومن وراء اسمه إلى القبائل اليمنية كلها[2].

لقد حيّرت هذه الشخصية الباحثين، فشكّ البعض في وجودها واعتبرها شخصية أسطورية بينما اعتبرها آخرون شخصية حقيقية وأسندوا إليها الدور الذي أسنده إليها بعض القدماء، فأحمد أمين لا يشك في وجود هذه الشخصية ويرى أنها هي التي حاولت أن تفسد على المسلمين دينهم، وأن تبث في البلاد الإسلامية عقائد كثيرة ضارة[3]، ويرى هذا الباحث أن عبد اللّه بن سبأ هو الذي حرك أبا ذر الغفاري للدعوة الاشتراكية[4] وهو الذي كان من أكبر من ألّب الأمصار على عثمان ونشر في الكوفة ومصر تعاليم الرجعة والوصاية وتأليه علي، فانتشرت هذه الأخبار بين الشيعة وأصبحت جزءاً من مبادئهم[5]، وقد نحا أبو رية هذا المنحى عند تناوله لهذه الشخصية في الطبعة الأولى من كتابه **أضواء على السنّة المحمدية**،

---

(1) طه حسين، مقدمة كتاب **أضواء علي السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 12. غير أن ما يلاحظ هو أن طه حسين تراجع عن تبرئة كعب من الاشتراك في مقتل عمر وبدا وكأن الشكّ قد ساوره في إمكان تدبير هذه المؤامرة. راجع: علي وبنوه، ضمن **المجموعة الكاملة**، م 4، سبق ذكره، ص 518-521.

(2) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 221.

(3) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 110-111.

(4) راجع حول دعوة أبي ذر الغفاري إلى مقاسمة الأغنياء مالهم مع الفقراء.
H. Djait, *La grande discorde*, pp. 97-99.

(5) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 270-271.

غير أنه تراجع عن موقفه السابق في الطبعة الثالثة من كتابه[1] بعد اطلاعه على كتاب باحث شيعي معاصر خصصه صاحبه لشخصية عبد اللّه بن سبأ[2]، وأثبت أن أسطورة ابن سبأ هي من نسج خيال سيف بن عمر التميمي وقد كان أحد وضّاع الحديث وأحد الذين نشروا أساطير كثيرة هدفه منها الدفاع عن أمجاد مضر عامة وفرع تميم خاصة، ولتقديم بطولات القواد الفاتحين المنتمين إلى تميم وضع قصصاً حربية في حروب الردة والفتوح ومواقع حربية وهمية، واختلق أسماء عشرات الصحابة الوهميين ونسب إلى عبد اللّه بن سبأ وإلى جماعته الذين سماهم بالسبأية كل أحداث الفتنة لتبرئة المضريين[3]، ويبدو طه حسين أيضاً مقتنعاً بأن شخصية ابن سبأ لم تكن إلا وهماً وإن وجدت بالفعل فلم يكن لها خطر كالذي صوره المؤرخون[4].

وأمر آخر تناوله الباحثون المعاصرون ويتصل بالدور الذي لعبه اليهود في نشر الأحاديث التي تفضل بيت المقدس وتشيد بالشام، فالمعروف أن النبي كان يصلي إلى بيت المقدس قبل الهجرة إلى المدينة، وقد بقي كذلك إلى الشهر الثامن عشر من الهجرة حين أخذ يفكر في مسألة القبلة التي استغلتها قريش للدعاية ضدّه لأنه

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 178.

(2) مرتضى العسكري، **عبد اللّه بن سبأ**، ط 2، القاهرة، 1961.

(3) مرتضى العسكري، **خمسون ومئة صحابي مختلق**، سبق ذكره، ص 11-52.

(4) طه حسين، علي وبنوه، ضمن **الأعمال الكاملة**، م 4، سبق ذكره، ص 520-521. راجع الجابري الذي يميز بين نوعين من النصوص حول هذا الرجل، فهناك من جهة ما يرويه سيف بن عمر التميمي والذي ينقل عنه الطبري وغيره عن دور ابن سبأ في التحريض على مقتل عثمان، ولا نذكر شيئاً عن دوره بعد مقتل عثمان، وهناك من جهة أخرى النصوص التي تتحدث عن ابن سبأ بعد مقتل عثمان فقط. **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 230. بيد أن الجابري وإن كان يرى في قصة ابن سبأ جوانب خرافية أسطورية حملها الضمير الإسلامي ما لم يقبل إسناده من أحداث الفتنة إلى الصحابة حتى لا ينهار صرح السلف الصالح، إلا أن هذا الباحث يربط بين سيرة هذا اليهودي والدور الذي قام به كعب الأحبار ووهب بن منبه، ولا يستبعد أن يكون ذلك امتداد للدور الذي قام به مسلمة اليهود، فيكون عبد اللّه بن سبأ قد قام بدور المحرض الأيديولوجي للعامة، ولكن لا على أساس أنه البطل الأول والأخير الذي كان سبباً في ظهور الغلو في التشيّع. المرجع نفسه، ص 232-233.

ترك قبلة آبائه واتّبع قبلة اليهود، ورغم حرص النبي على تجنب الاصطدام مع اليهود إلا أنه قد يكون أراد، بتحويله القبلة إلى مكّة، أن يحتفظ لمكّة بوضعيتها كمركز ديني[1]. لكن أحاديث كثيرة بدأت تنتشر زمن الدولة الأموية وتتحدث عن فضائل الشام، وبالخصوص فضائل بيت المقدس، وقد اعتمد فيها على الآثار المنقولة عن أهل الكتاب وعلى ما بثه اليهود من الإسرائيليات[2].

وفي هذا السياق ينتقد أبو رية الأخبار التي سربها كعب الأحبار إلى المسلمين بواسطة أبي هريرة «تلميذ كعب الأحبار»، ومن بينها أحاديث مرفوعة إلى النبي جاء فيها «الأنهار كلها والسحاب والبحار والرياح تحت صخرة بيت المقدس» وفي حديث آخر «اليوم في بيت المقدس كألف يوم، والشهر كألف شهر، والسنة فيه كألف سنة، ومن مات فيه فكإنما مات في السماء، ومن مات حوله فكإنما مات فيه»، وروي في حديث قدسي إن اللّه خاطب بيت المقدس بقوله: «أنت جنتي وقدسي وصفوتي من بلادي، من سكنك فبرحمة مني، ومن خرج منك فبسخط مني عليه»، ونقل عن وهب ابن منبه قول النبي «أهل بيت المقدس جيران اللّه، وحقّ اللّه عزّ وجلّ ألا يعذب جيرانه، ومن دفن في بيت المقدس نجا من فتنة القبر وضيقه»[3]. ويضيف أبو رية أن هذه الأحاديث في الإشادة ببيت المقدس وكذلك تلك التي تشيد بفضل الشام ليست سوى وجه من وجوه الكيد اليهودي للمسلمين[4].

وفي السياق نفسه تطرق الدارسون إلى شخصية لعبت دوراً في نشر بعض الأحاديث وفي تسريب عناصر من العقيدة المسيحية، وهي شخصية تميم بن أوس الداري (ت 40هـ) وهو نصراني أسلم في عهد النبي وغزا معه وبقيت عنده نصرانية

---

(1) طه حسين، علي وبنوه، ضمن **الأعمال الكاملة**، م 4، سبق ذكره، ص 116.

(2) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 27، ص 747. محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 130-131. وراجع ما ذكر سابقاً عن الأحاديث في فضائل الشام.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 168-169.

(4) المصدر نفسه، ص 170-171.

رغم إسلامه، وتكاد الروايات تتفق على أنه أول قاصّ جلس يقص على الناس في مسجد النبي[1].

يذكر المؤرخون أن الإخبار بالقصص كان يتم في مسجد ويتجمع حول القاصّ الناس فيذكرهم باللّه ويقص عليهم حكايات وأحاديث وقصصاً عن الأمم الأخرى وأساطير، وهو ينقسم إلى فئتين: **الأولى** للعامة **والثانية** للخاصة، وقد جعلها معاوية حين ولى رجلاً على القصص فإذا أتم صلاة الصبح جلس وذكر اللّه ودعا للخليفة وأهل ولايته ودعا على أهل حربه[2]، ويرى أحمد أمين أن القَصَص نما بسرعة لأنه كان يتفق وميول العامة، وقد أكثر القصّاص من الكذب حتى أن علياً بن أبي طالب طردهم من المساجد واستثنى الحسن البصري[3]، واتّخذ هذا القَصَص أداة سياسية في عهد الفتن بين علي ومعاوية «وارتفع شأن القَصَص حتى رأيناه عملاً رسمياً يعهد به إلى رجال رسميين يعطون عليه أجراً (. . .) ونرى أن هذا القَصَص هو الذي أدخل على المسلمين كثيراً من أساطير الأمم الأخرى كاليهودية والنصرانية، كما كان باباً دخل منه على الحديث كذب كثير وأفسد التاريخ بما تسرب منه من حكاية وقائع وحوادث مزيفة أتعبت الناقد وأضاعت معالم الحق»[4]، ويستنتج أحمد أمين من انتماء أكثر القصّاص مثل تميم الداري ووهب بن منبه وكعب الأحبار إلى اليمن أن أهل اليمن كانوا أكثر حضارة من الحجاز، فاستتبع ذلك وجود مدارس يهودية أرقى مما كان ليهود الحجاز وانتشرت الثقافة اليهودية في اليمن بما فيها من شروح توراة وأساطير ثم أدخلها يهود اليمن إلى المسلمين[5].

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 158-159.

(2) راجع حول عمل القصّاص: Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 13-15 وحول وجود عدد كبير من القصّاص في وظيفة القضاء، انظر الإشارات الموجودة في المرجع نفسه، ص 77-90.

(3) كان الحسن البصري قاصاً من نوع آخر، فلم يكن ينحو منحى الذين يعتمدون على الإسرائيليات، بل كان يعتمد على التذكير بالآخرة. أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 161.

(4) المصدر نفسه، ص 160.

(5) المصدر نفسه، ص 162.

ب- الروايات الإسرائيلية والمواقف منها:

يعدّ محمد رشيد رضا أشد المفسرين الذين حملوا على الإسرائيليات ورواتها، واعترف له معاصروه بذلك فقال عنه أبو رية: «لم نجد في هذا العصر، بل في العصور الأخيرة من فطن لدهاء كعب ووهب وكيدهما، مثل الفقيه المحدّث السيد رشيد رضا»[1] ورأى فيه الذهبي أعنف من أنكر الإسرائيليات وهاجم من خدع بها وروج لها[2].

واهتم رشيد رضا بهذه الروايات أثناء تفسيره بعض الآيات القرآنية في **تفسير المنار** واعتبر منذ مقدمة التفسير أن الروايات المأثورة عن النبي وأصحابه وعلماء التابعين في التفسير لم يصح منها سوى القليل لأن أكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب، ووقع استقاؤه من كتبهم ومن أخبارهم القديمة فيما يتعلق بأخبار غيرهم كأصحاب الكهف ومدينة أرم ذات العماد وسحر بابل وقصة عوج بن عنق وفي أمور الغيب من أشراط الساعة وقيامها وما يكون منها وبعدها[3]، ويعتمد رشيد رضا في تأسيس موقفه من الإسرائيليات على ما قرره ابن تيمية من ضرورة التوقف عن تصديق جميع ما عرف أنه من رواة الإسرائيليات وخصوصاً قد ذكر عديد الصحابة أخذهم عن أهل الكتاب مثل أبي هريرة وابن عباس[4].

وقد طبّق رشيد رضا هذا الموقف عند تفسير بعض الآيات أو عند إبداء رأيه فيما قدمته تفاسير القدماء، من ذلك أنه حينما عرض لتفسير الآية 69 من سورة الأعراف: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِى ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً فَٱذْكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، رأى هذا المفسر أن في التفسير المأثور روايات إسرائيلية الأصل في تفسير ﴿وَزَادَكُمْ فِى ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً﴾ تتضمن مبالغة في طول هذه المخلوقات وقوتها، وهذه الروايات لا يعتمد عليها ولا يحتج بها[5]،

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 174.
(2) الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 180.
(3) **تفسير المنار**، المقدمة، ج 1، سبق ذكره، ص 8.
(4) المصدر نفسه، المقدمة، ج 1، ص 9.
(5) المصدر نفسه، ج 8، ص 498.

وكذلك عندما تطرق إلى ما شرح به المفسرون الآية التالية: ﴿فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾[1] من أن الرعد اسم ملك يسوق السحاب والبرق هو لمعان سوط من نور يزجر به الملك السحاب، فاعتبر هذه الأقوال مما كان يذيعه كعب الأحبار ووهب بن منبه بين المسلمين من الصحابة والتابعين، أما حقيقة الرعد والبرق فليست من مباحث علم القرآن لأنه من علم الطبيعة وحوادث الجو التي في استطاعة الناس معرفتها باجتهادهم ولا تتوقف على الوحي[2]. وإذا كان رشيد رضا يوجد عذراً للمفسرين الذين حشوا كتب التفسير بالقصص التي لا يوثق بها لحسن قصدهم إلا أن المسلم المعاصر لا يعوّل على النتائج التي انتهوا إليها، بل عليه الوقوف عند نصوص القرآن لا يتعداها ولا يوضحها إلا بما صحت روايته من الأحاديث[3].

لا نستغرب أن رضا يكتفي بالتشنيع على المفسرين الذين أدخلوا روايات دخيلة إلى النصّ التفسيري، فقد كانت نيته تخليص القرآن من الشوائب التي علقت به. لذلك، لم يكن قادراً على فهم الأسباب العميقة التي تفسر لجوء المفسر المسلم إلى النصّ التوراتي أو الإنجيلي أو إلى ما كان متداولاً من قصص شعبي ومن رؤى تنسجم مع الرؤية الميثية التي يحملها الإنسان آنذاك عن العالم والإنسان ومنزلته في الكون، مثلما لم يكن قادراً، بحكم تكوينه التقليدي، على إدراك المتخيل الديني التوحيدي المشترك الذي تصدر عنه مثل هذه المواقف وفهم الحاجات النفسية والأنثروبولوجية التي يعبّر عنها إيراد هذه الروايات في النصّ التفسيري.

إن هذا القصور المنهجي حمله على الاكتفاء بنقد هذه الروايات، ومن ذلك وقوفه موقفاً سلبياً من الروايات التي فسر بها المفسرون قصة نوح في سورة هود لأن كل ما يذكر فيها من وصف سفينة نوح وطولها وعرضها وارتفاعها ودخول الشيطان فيها بحيلة احتال بها على نوح وولادة خنزير وخنزيرة من ذنب الفيل، وسنور وسنورة من منخر الأسد، ليس سوى أباطيل إسرائيلية منفرة عن

---

(1) **القرآن**، البقرة: 2/ 19.

(2) **تفسير المنار**، ج 1، سبق ذكره، ص 176.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 347.

الإسلام[1]، وكذلك ما فسروا به الآية 22 من سورة المائد «فأكثره من الإسرائيليات الخرافية التي كان يبثها اليهود في المسلمين، فرووها من غير عزو إليهم، كقولهم إن العيون الاثني عشر الذين بعثهم موسى إلى ما وراء الأردن، ليتجسسوا ويخبروه بحال تلك الأرض ومن فيها قبل أن يدخلها قومه، رآهم أحد الجبارين فوضعهم كلهم في كسائه أو في حجرته»[2]، ويقارن رضا هذه الروايات بما ورد في الفصل الثالث عشر والرابع عشر من سفر العدد في التوراة ويرى أنه ليس في الرواية المعتمدة لدى بني إسرائيل تلك الخرافات التي بثها اليهود بين المسلمين، وإنما فيها مجاز لخوفهم ورعبهم من الجبارين فاحتقروا أنفسهم حتى رأوها كالجراد[3]، ويقارن رضا روايات إسرائيلية في مواضع أخرى من تفسيره بما ورد في التوراة ليستنتج أن كثيراً مما أورده اليهود وأدخلوه إلى الإسلام لا يعرف له أصل عندهم[4].

إن هذا المنهج المقارن الذي اعتمده رضا قد جلب له نقداً شديداً من الباحثين المحافظين لأنهم رأوا فيه وثوقاً بما جاء في كتب أهل الكتاب رغم ما أصابها من تحريف وتغيير، ووجدوا فيها طعناً في بعض الروايات الصحيحة التي أوردتها كتب الصحاح وقبولاً في المقابل لما «لا يخالف القرآن من أسفار التوراة نفسها»[5]، واعتبروا في هذا المنهج انزلاقاً في تفسيره إلى رواية ما في أسفار التوراة، ويستغرب الذهبي أن يحشو رشيد رضا تفسيره بإسرائيليات أسفار التوراة،

---

(1) **تفسير المنار**، ج 12، سبق ذكره، ص 104-105.

(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 331.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 331.

(4) المصدر نفسه، ج 8، ص 355-356.

(5) راجع اعتماد رضا على هذا المنهج في تفسير الآية (الأعراف: 133). المصدر نفسه، ج 12، ص 104. والآيتان (يونس: 88-89). المصدر نفسه، ج 11، ص 473-474. والآية (يوسف: 18)، حيث يقول: «هذا هو الفصل الأول من قصة يوسف وهو صفوة الحقّ بما فيه من الدقة والعبرة، وقد شوهه رواة الأساطير والمفتريات الإسرائيلية بما ظنوا أنه من أخبار التوراة وما هو منها، ومن شاء فليقرأ هذا الفصل من سورة يوسف في سفر التكوين». المصدر نفسه، ج 12، ص 268.

وينكر في الآن نفسه على المفسرين الذين حشوا تفاسيرهم بالإسرائيليات وكأن إسرائيلياته مقبولة لإنها من التوراة وإسرائيلياتهم مردودة لأن زنادقة اليهود قد وضعوها[1].

لكن هذا الموقف الذي يتخذه الذهبي من رضا قد يكون سببه الأصلي ما قرره رشيد رضا في خصوص كعب الأحبار ووهب بن منبه وليس بسبب عودته إلى نصوص التوراة.

إن هذا الأمر يتجلى لنا عندما نطالع ما وصف به رضا بطلي الإسرائيليات.

يقول صاحب **المنار** ردّاً على الذين وصفوا كعباً بأنه من أوعية العلم، ما يلي: «إن ثبوت العلم الكثير لا يقتضي نفي الكذب، وكان جلّ علمه عندهم ما يرويه عن التوراة وغيرها من كتب قومه (. . .) ولا شكّ أنه كان من أذكى علماء اليهود قبل إسلامه وأقدرهم على غش المسلمين بروايته»[2]، ويصف كعب الأحبار ووهب بن منبه بأنهما «شر رواة هذه الإسرائيليات، أو أشدهم تلبيساً وخداعاً للمسلمين هذان الرجلان، فلا تجد خرافة دخلت في كتب التفسير والتاريخ الإسلامي في أمور الخلق والتكوين والأنبياء وأقوامهم، والفتن والساعة والآخرة ألا وهي منهما مضرب المثل - في كل وادٍ أثر من ثعلبة - ولا يهولن أحد انخداع بعض الصحابة والتابعين بما بثاه وغيرهما من هذه الأخبار، فإن تصديق الكاذب لا يسلم من أحد من البشر ولا المعصومين من الرسل»[3].

إن أبرز مثال في نظر رشيد رضا لما دسه اليهود والنصارى من الأحاديث المكذوبة تلك المتحدثة عن أشراط الساعة وعلاماتها المنبئة بنهاية الدنيا، من بينها حديث الجسّاسة الذي رواه مسلم بطرق مختلفة إحداها أن النبي جمع الناس وقال: «إني واللّه ما جمعتكم لرغبة ولا لرهبة، ولكن جمعتكم لأن تميماً الداري كان رجلاً نصرانياً فجاء وبايع وأسلم، وحدثني أنه ركب في سفينة بحرية مع ثلاثين رجلاً من لخم وجذام فلعب بهم الموج شهراً في البحر ثم أرفأوا إلى جزيرة في

(1) الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 190-192.
(2) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 27، ص 541.
(3) المصدر نفسه، م 27، ص 783.

البحر حتى مغرب الشمس، وأنهم دخلوا الجزيرة فلقيتهم دابة أهلب كثيرة الشعر لا يدرون ما قبله من دبره فقالوا: ويلك ما أنت؟ فقالت: أنا الجسّاسة، ثم أشارت عليهم أن يتطلعوا إلى رجل في الدير وأشارت إليه، فدخلوا الدير فإذا فيه أعظم إنسان رأيناه خلقاً، مجموعة يداه إلى عنقه ما بين ركبتيه إلى كعبيه بالحديد، ولما عرف أمرهم وأنهم من العرب سألهم جملة أسئلة، وهم يجيبون عنها إلى أن قال لهم: أخبروني عن نبي الأميين ماذا فعل؟ قالوا قد خرج من مكّة ونزل يثرب، قال: أقاتله العرب؟ قلنا: نعم. قال: كيف صنع بهم؟ فأخبروه بأنه قد ظهر على من يليه من العرب وأطاعوه، قال: وإني مخبركم عني: إني أنا المسيح وإني أوشك أن يؤذن لي في الخروج فأخرج فأسير في الأرض أربعين يوماً فلا أدع قرية إلا هبطتها في أربعين ليلة غير مكّة وطيبة فإنهما محرمتان علي كلتاهما، كلما أردت أن أدخل واحدة استقبلني ملك بيده السيف مسلطاً يصدني عنها، وبعدما ذكر ذلك، طعن الرسول بمخصرته في المنبر وقال: هذه طيبة، هذه طيبة، هذه طيبة»[1].

لقد قصدنا إيراد هذا الحديث على طوله لنرى كيفية تعامل الباحثين المعاصرين مع أحد نماذج الأحاديث ذات البنية الأسطورية، ولنتبيّن مدى تأثير الحداثة بأبعادها المختلفة في الحسّ النقدي لهؤلاء الباحثين.

يتضمن هذا الحديث في نظر محمد رشيد رضا مشكلات عديدة، أهمها:

- أ - إن راويته فاطمة بنت قيس (ت 50هـ)، وهي من المهاجرات، ذكرت أن النبي جمع الناس في المسجد رجالاً ونساء وحدّثهم على المنبر بما سمعه من تميم من هذه الحكاية، وقد رواه عنها الشعبي، غير أن عديد أحاديث هذا الراوي مرسلة ادّعى فيها السماع من صحابة لم يرهم ولم يسمع منهم[2].

- ب - إن هذا الحديث على غرابة موضوعه واهتمام النبي به وجمعه الناس له وتحدّيثه به على المنبر واستشهاده بقول تميم على ما حدّثهم به قبل إسلامه، لم

---

(1) رواه مسلم وأبو داود (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 276).

(2) **تفسير المنار**، ج 9، سبق ذكره، ص 491-492.

يروِ إلا آحاداً، لذلك امتنع البخاري عن تخريجه في **صحيحه** رغم أهمية الواقعة التي تفترض نقلها نقلاً متواتراً[1].

- ج - روي هذا الحديث بمتون مختلفة، أحدها ورد فيه أن النبي أعجب بجزء من حديث تميم لأنه يوافق ما حدث به من قبل عن الدّجال[2]. وهذا يعني في نظر رشيد رضا أن النبي نفى صحة كل حديث تميم ولم يوافقه إلا في خبر عدم دخول الدّجال مكّة والمدينة[3].

- د - لا يدقق الحديث مكان الجزيرة التي ذكرها تميم، وإذا أخذنا بما ورد في الحديث من أن الجزيرة التي أوثق فيها المسيح الدّجال تقع في الجهة المقابلة لسواحل سوريا من البحر المتوسط أو في الجهة المجاورة لشواطئ اليمن من البحر الأحمر، فإن كلاً من البحرين قد جلب البحارة في أزمنتنا هذه ومسحوه مسحاً دون العثور على جزيرة فيها دير أو قصر حبس فيه الدّجال وله جسّاسة فيها تقابل الناس وتنقل إليهم الأخبار[4].

إن خبر الجسّاسة والدّجال المنقول عن تميم الداري متين الصلة بأحاديث أخرى كان من بين نقلتها كعب الأحبار ووهب بن منبه تحوم حول عمر الدنيا وأشراط الساعة ونزول عيسى بن مريم، فبعض هذه الأحاديث تتضمن تصريح النبي بإمكان ظهور الدّجال في عصره وأنه سيكفي المسلمين شره، وبعضها يصرح أنه يخرج بعد فتح المسلمين لبلاد الروم والقسطنطينية، والبعض الآخر يتنبأ بإنه ستكون للدّجال أنهار من الماء والعسل وجمال من الخبز. . . واختلفت الروايات

(1) **تفسير المنار**، ج 9، سبق ذكره، ص 493.

(2) روى ابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 6، سبق ذكره، ص 335) عن ابن عمر أن النبي ذكر المسيح الدّجال في خطبة الوداع، وقال: «ما بعث اللّه من نبي إلا أنذر أمته، أنذره نوح والنبيون من بعده، وأنه يخرج فيكم، فما خفي عليكم من شأنه فليس يخفى عليكم، إن ربكم ليس على ما يخفى عليكم ثلاثاً، إن ربكم ليس بأعور، وإنه أعور العين اليمنى». والملاحظ أنه لم يذكر أحد من الصحابة قصة الدّجال في خطبة الوداع إلا ابن عمر. راجع: محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 238-239.

(3) **تفسير المنار**، ج 9، سبق ذكره، ص 493.

(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 494-495.

أيضاً في مكان نزوله، هل هو مصر أم الشام أم العراق أو أصبهان؟[1]

ونجد أحاديث أخرى تتنبأ بتاريخ نهاية الدنيا، من ذلك أن السيوطي أخرج أحاديث عدة في أن عمر الدنيا لا تتجاوز الزيادة خمسمئة سنة[2].

لقد كان ابن خلدون واعياً بما تتضمنه الأحاديث التي تذكر المهدي والدّجال من معضلات، فعديد المصادر الإسلامية تتحدث عن ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون وهو المهدي، وعن خروج الدّجال وما بعده من علامات الساعة ونزول عيسى لقتل الدّجال، ويحتج أصحاب هذه المصادر بأحاديث خرجها الأئمة في هذا الموضوع[3]. غير أن ابن خلدون بعد أن يورد ناقداً جملة الأحاديث في هذه المسألة، يقرر أنه لم يخلص منها من النقد إلا القليل أو الأقل منه، بل كأنه يميل إلى التشكيك فيها جميعاً لا استثناء، ويميل في النهاية إلى اقتصار على قول النبي: «لا مهدي إلا عيسى بن مريم»، لكن هذا الحديث أيضاً يراه ابن خلدون مضطرباً حمّالاً للتأويل[4].

أما بالنسبة إلى محمد رشيد رضا فإنه يرى في أحاديث الدّجال مشكلات عديدة، ويميل إلى عدم الأخذ بها لاعتبارات عديدة، أهمها:

أ- إن قصة الدّجال مشكلة وأمرها مشتبه، وظاهر الأحاديث أن النبي لم يوحَ إليه بقصة المسيح الدّجال ولا غيره، وإنما أوحي إليه بصفات الدّجال.

ب- إن ما ذكر في هذه الأحاديث من الخوارق تضاهي أكبر الآيات التي أيّد اللّه بها رسله أو تفوقها، ويستبعد رضا تبعاً لذلك أن يؤتى الدّجال بأكبر الخوارق لفتنة الناس، وخصوصاً بعض الروايات تذكر أنه لن ينجو من فتنة الدّجال إلا عدد قليل من الناس.

---

(1) راجع مختلف الروايات لأحاديث الدجال في كتاب أبي رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 238.

(2) المصدر نفسه، ص 240-241.

(3) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 378.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 390-398. وراجع في خصوص موقف ابن خلدون: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، سبق ذكره، ص 38-41.

ج- إن ما ألحق بالدّجال من خوارق مخالف لسنن اللّه في خلقه، وقد ثبت بنصوص القرآن القطيعة أنه لا تبديل لسنن اللّه.

د- إن هذه الأحاديث متعارضة تعارضاً كثيراً في متونها، سواء في تحديد تاريخ ظهور الدّجال أو مكانه أو صفاته، «وقد حاول شراح **الصحيحين** وغيرهم الجمع بين الروايات المتعارفة في كل مسألة فأتوا بأجوبة متكلفة ردّها المحققون كلها أو أكثرها».

هـ- إن إقرار النبي لعمر بن الخطاب في وجود الدّجال لا صلة له بالعصمة الواجب توفرها في الأنبياء لأن المجمع عليه أن عصمة الأنبياء تقتصر على التبليغ عن اللّه، «فعلى هذا لا يكون ذكره (ﷺ) لقصة تميم في حكم المرفوع الذي يقوله هو (ﷺ)، كما أن ما يقوله هو برأيه وظنه لا يدخل في عموم ما هو معصوم منه»[1]، وقد تكون هذه الأخبار تسربت بواسطة كعب الأحبار، «ومنه يعلم أيضاً أن يد بطل هذه الإسرائيليات الأكبر كعب الأحبار قد لعبت لعبها في مسألة الدجال (. . .) (و) بمثل هذه الخرافات كان كعب الأحبار يغش المسلمين ليفسد عليهم دينهم وسنّتهم»[2].

ينتهي رضا إذن إلى اعتبار الروايات التي تذكر ظهور الدجال وكونه من اليهود وأن المسلمين يقاتلونه ويقاتلون اليهود في بيت المقدس وينتصرون عليهم مؤامرة يهودية، «ولا يبعد أن يقوم طلاب الملك من اليهود الصهيونيين بتدبير فتنة في هذا المعنى يستعينون عليها بخوارق العلوم والفنون العصرية كالكهرباء والكيمياء»[3].

أما في خصوص الأحاديث التي تتنبأ بظهور المهدي، فيرى فيها أيضاً اضطراباً كبيراً، فقد اختلف أهل السنّة والشيعة في اسمه، فزعمت المصادر السنّية أن اسمه أحمد بن عبد اللّه وقالت الشيعة إنه محمد بن الحسن العسكري وادّعت الكيسانية إن المهدي هو محمد بن الحنفية، وروي عن كعب الأحبار أنه قال: «إنما سمي بالمهدي لأنه يهدي إلى أمر خفي وسيخرج التوراة والإنجيل من أرض

---

(1) **تفسير المنار**، ج 9، سبق ذكره، ص 490-491.

(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 498.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 499.

يقال لها أنطاكية»[1]، لكن الرواية الأخيرة لا تعدو في رأي رضا أن تكون من تضليلات كعب[2].

أما الأحاديث التي ترويها الشيعة فيلاحظ رشيد رضا ما يعتريها من اضطراب، فبعضها يجعل المهدي فاطمياً علوياً والبعض الآخر من ولد العباس، من بينها ما رواه ابن عباس أن النبي قال للعباس: «ألا أبشرك يا عم؟ إن من ذريتك الأصفياء، ومن عترتك الخلفاء، ومنك المهدي في آخر الزمان»، وما رواه أبو هريرة مرفوعاً إلى النبي: «إنّا أهل البيت اختار اللّه لنا الآخرة على الدنيا، وإن أهل بيتي سيلقون من بعدي بلاء وتشريداً وتطريداً حتى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود»، فإن رضا يردّ هذا الاختلاف إلى سعي الشيعة في جعل الخلافة في آل النبي من ذرية علي، ووضعهم الأحاديث تمهيداً لذلك ففطن لهذا الأمر العباسيون فاستمالوا بعضهم، ورأى أبو مسلم الخراساني أن آل علي يغلب عليهم الزهد وأن بني العباس كبني أمية في الطمع في الملك فوضعت أحاديث المهدي مشيرة إلى العباسيين مصرحة براياتهم، «ولما انقضى أمر بني العباس وكانت الأحاديث قد دونت، لم يسع القائلين بظهور المهدي إلا أن يقولوا إن الرايات السود المروية فيها غير رايات بني العباس»[3].

إن ما يلاحظ في هذا المجال أن الروايات التي تذكر ظهور المهدي العلوي أو المهدي العباسي أو المهدي السفياني أو القحطاني ينزلها رشيد رضا في سياق انتقاده للإسرائيليات، فهل يعني ذلك تنبهه إلى الصلة الموجودة بين بعض المبادئ الأيديولوجية التي استخدمها الشيعة وأصول مشابهة وجدت عند اليهود؟

لقد كان همّ رشيد رضا إصلاحياً في الدرجة الأولى، فسعى إلى أن يبيّن ما أثارته هذه الروايات من الفتن والفساد في الشعوب، ذلك أنه تصدى كثير من الطامعين في الملك لفكرة المهدوية وأيّدوا دعواهم بالقتال والحرب، بل على افتراض صحة بعض هذه الأخبار «فقد كان من حقّ تصديق الجماهير من

---

(1) **تفسير المنار**، ج 9، سبق ذكره، ص 500.
(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 501.
(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 502.

المتأخرين بخروج مهدي يجدد الإسلام وينشر العدل في جميع الأنام، أن يعلمهم الاستعداد لظهوره بتأليف عصبة قوية تنهض بزعامته وتساعد على إقامة أركان إمامته، ولكنهم لم يفعلوا (. . .) فاتكلوا وتواكلوا، وتنازعوا وتخاذلوا ولم يعظهم ما نزع من ملكهم، وما سلب من مجدهم اتكالاً على قرب ظهور المهدي كأنه هو المعيد المبدي، فهو الذي سيرد إليهم ملكهم، ويجدد لهم مجدهم ويعيد لهم عدل شرعهم وينتقم لهم من أعدائهم»[1]، وكأن الحرب في نظرهم بالكرامات وبخوارق العادات «لا بالبواريد أو البندقيات الصارخات ولا بالمدافع الصاخات ولا بالدبابات المدمرات ولا بأساطيل البحار السابحات والغواصات، ولا أساطيل المناطيد والطيارات، ولا بالغازات الخانقات وقد كانت الحرب سجالاً بين خاتم النبيين والمشركين وكان المؤمنون ينفرون معه خفافاً وثقالاً، فهل يكون المهدي أهدى منه أعمالاً، وأحسن حالاً ومآلاً؟ كلا»[2].

لقد اعتبر ابن خلدون أن للّه سنناً في الأمم والدول والعمران، مطردة في كل زمان ومكان، ومنها أن الدول لا تقوم إلا بعصبية وأن الأعاجم قد سلبوا العصبية من قريش وأهل البيت، فإن صحت أخبار المهدي، فلن يظهر إلا بعد تجديد عصبية هاشمية علوية، ولو استعد الناس لظهور المهدي بالاهتداء بسنن اللّه لأغناهم ذلك عما يرجونه من زعامته، وقد اغترّت اليهود، كالمسلمين، بظواهر ما في كتب أنبيائهم بظهور مسيح فيهم يعيد لهم ما فقدوا من ملك داود وسليمان فاتكلوا على أحبارهم، لكنهم فطنوا في أجيالهم الأخيرة إلى حقيقة سنن العمران فطفقوا يستعدون لاستعادة ذلك الملك والسلطان بالسعي إلى إنشاء وطن يهودي خاص بهم في حين أن المسلمين لا يزالون يتكلون على ظهور المهدي، وكان لكعب الأحبار يد كبيرة في تلفيق تلك الأخبار[3].

إن فكرة المهدي ينبغي البحث عن جذورها في التراث التوحيدي القديم، وتنطوي على انتصار اليهود لشخص يحقق للشعب الأمن والعدالة المطلقة ويخلصه

---

(1) **تفسير المنار**، ج 9، سبق ذكره، ص 499.
(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 500.
(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 500-501.

من الحكم الأجنبي ويجسّم بالتالي الحلم بالسعادة.

والجدير بالإشارة أن «المسيحانية» ظاهرة مشتركة بين العديد من الحضارات، ولم تختص بها ديانة بعينها، وتقوم على انتظار رجل يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، وهي ظاهرة يشيع الإيمان بها في الظروف العسيرة فيكون دورها تخفيف وطأة الظلم والقهر لذلك تستوي فكرة المسيح والمهدي والإمام المنتظر[1]، ولا تعدو هذه الفكرة أن تكون أيديولوجيا للمساكين انتقلت إلى الكوفة مع القبائل اليمنية، ولا بدّ من التنبه إلى أن فكرة المهدي كانت وسيلة للحيلولة بين الناس واليأس ورابطاً يشدهم إلى رمز لم يستطع أن يحقق للناس ما كانوا يأملونه منه، ولكي يتجنبوا اليأس والمأساة قالوا إنه سيعود فارتبطت فكرة الرجعة[2] بفكرة المهدي[3] واستغل رجال السياسة هذا المفهوم للوصول إلى الحكم كما فعل المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية في المغرب الإسلامي[4].

وإذا كانت الأحاديث التي تحدثت عن المهدي مشكوكاً فيها فلم يروِها البخاري ولا مسلم ولكن ذكرتها كتب الحديث الأخرى، فإن تسرب عناصر خارجية جديدة إلى العقيدة الإسلامية عن طريق التفسير والحديث أمر مؤكد وهو ما حدا بمحمد رشيد رضا إلى عدم عدّ الحديث الموقوف على التابعي مرفوعاً وعدم اعتباره دليلاً شرعياً. ولعلّ خبرة رشيد رضا وتضلعه في المناظرة وإطلاعه على التفاسير السابقة مكنته من حسّ نقدي، فهو يصرح قائلاً: «وإنّا بعد اختبار ثلث قرن قضيناه في معالجة الشبهات والملاحدة وأمثالهم من خصوم الإسلام والردّ

(1) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، سبق ذكره، ص 280-281.

(2) من الملاحظ أن فكرة الرجعة هي فكرة يهودية أيضاً، فقد زعم اليهود أن الملك أخنوخ رفع حياً إلى السماء، وأن إلياس رفع كذلك وأنه سيعود ليملأ الأرض عدلاً، وتجلى هذا المفهوم أيضاً في إصرار عبد اللّه سبأ على عدم تصديق وفاة علي بن أبي طالب وقوله إن علياً سيعود ليسوق العرب بعصاه. محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 307.

(3) انظر توظيف المختار لفكرة المهدي. المرجع نفسه، ص 302-306.

(4) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، سبق ذكره، ص 281.

عليهم قولاً وكتابة، قد ثبت عندنا أن روايات كعب ووهب في كتب التفسير والقصص والتاريخ، كانت شبهات كثيرة للمؤمنين، لا للملاحدة والمارقين وحدهم، وأن المستقلين في الرأي لا يقبلون ما قالوه: إن كل من قال رجال الجرح والتعديل بعدالته فهو عدل وإن ظهر لمن بعدهم فيه من أسباب الجرح ما لم يظهر لهم»[1].

ولا شكّ أن النقد العنيف الذي وجهه رشيد رضا إلى الإسرائيليات ورواتها كان له أثر كبير في جيل المفكرين الذي تلاه وخصوصاً أحمد أمين ومحمود أبو رية، فقد تناول أحمد أمين أسباب تضخم التفاسير ودور مفسري القرآن من الجيل الأول من المسلمين في تضخم الأحاديث، فرأى أن ما روي عن الرسول في تفسير القرآن قليل، حتى روي عن عائشة إنها قالت: «لم يكن النبي (ﷺ) يفسر شيئاً من القرآن إلا آيات تعدّ، علمهن إياه جبريل»[2]، فلما جاء الصحابة فسروا آيات القرآن وخصوصاً عبد اللّه بن عباس وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب وعبد اللّه بن مسعود إما اجتهاداً منهم أو سماعاً من الرسول، وشرحوا في كثير من الأحيان أسباب نزول الآية وفيمن نزلت، فجاء التابعون فرووا كل ما ذكره الصحابة وأضافوا إليه ما فسروا به آيات القرآن، «وهكذا ظلّ التفسير يتضخم طبقة بعد طبقة، وتروي الطبقة التالية ما كان من الطبقات قبلها، وتزيد عليها ما عرض لها، وفي كل طبقة يتصل أفرادها بكثير من مسلمة اليهود والنصارى والمجوس، فاتصل بعض الصحابة بوهب بن منبه، وكعب الأحبار، وعبد اللّه بن سلام، واتصل التابعون بابن جريح»[3]، وكما كان في الحديث صحيح وضعيف وكان في رواة الحديث موثوق به ومشكوك فيه ووضّاع كان كذلك فيما روي من تفسير وفيمن روى من المفسرين، وقد رفع الوضّاع آراءهم الخاصة في التفسير إلى النبي أو

---

(1) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 27، ص 539.

(2) رواه الترمذي (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 4، سبق ذكره، ص 323).

(3) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 138-139.

رفعوها إلى صحابته وخصوصاً إلى ابن عباس وعلي ابن أبي طالب[1]. ويذكر أحمد أمين عديد التفاسير التي دخل إليها الوضع من بينها تفسير ابن جريج، وقد كان شأنه شأن المحدّثين الأولين يجمع ما وصل إليه من صحيح وغير صحيح، ومنها تفسير السدي (ت 127هـ) وقد أورد فيه ما نسب إلى ابن مسعود وابن عباس، غير أن هذا المفسر كان مختلفاً في الثقة به، ومنها تفسير مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) وكان يأخذ عن اليهود علم الكتاب واتهمه أبو حنيفة بأنه مشبّه كذاب[2].

وينبّه أحمد أمين إلى أمر في غاية الأهمية يهمله عادة الباحثون في الموضوعات، ويتمثل في أن القول المرفوع إلى النبي أو المنسوب إلى الصحابة وهو في حقيقته موضوع لا يفقد قيمته العلمية لأن هذه الآراء الموضوعة هي نتيجة اجتهاد وبحث وانبنت على تفكير كثيراً ما يكون صحيحاً، بل كذلك ما وضع حول الآية مما روي عن أهل الكتاب في ذلك العصر من أخبار، ويبيّن مقدار اتصال المسلمين بأهل الكتاب ويشرح ما كان يفعله من أسلم من يهود ونصارى ونوع مشاغلهم قبل إسلامهم، «فلم يكن الموضوع مجرد خيال أو وهم خلق خلقاً، بل له أساس ما، يهم العالم والباحث درسه، وله قيمته الذاتية، وإن لم تكن له قيمته الإسنادية»[3].

ولقد سار محمود أبو رية على الخطى التي رسمها سلفه أحمد أمين، بل بدا أكثر اندفاعاً في الحمل على كل ما يستشف منه جذور مادة يهودية أو مسيحية في الحديث أو التفسير، ومن ذلك أنه وجه نقده للروايات التي دسها كعب الأحبار ورواها أبو هريرة مرفوعة إلى النبي، من بينها حديث «إن اللّه أذن لي أن أحدّث عن ديك رجلاه في الأرض وعنقه مثبتة تحت العرش وهو يقول: سبحانك ما أعظم شأنك»[4]، وهذا الحديث من قول كعب الأحبار. وكذلك ما رواه أبو هريرة

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 141.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 142.
(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 143.
(4) لم تنقل كتب الحديث التسعة التي قام بفهرستها فنسنك هذا الحديث.

من إن الرسول قال: «النيل وسيحان وجيحان والفرات من أنهار الجنة»[1]، وهذا القول نفسه رواه كعب إذ قال: «أربعة أنهار الجنة وضعها اللّه عزّ وجلّ في الدنيا، فالنيل نهر العسل في الجنة، والفرات نهر الخمر في الجنة، وجيحان نهر الفرات في الجنة»[2]. أما حديث أبي هريرة في خصوص ياجوج وماجوج «الذين يحفرون السد كل يوم حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس، قال الذين عليهم: ارجعوا فستحفرونه غداً فيعودون»[3] فإنه مأخوذ عن اليهود، وكذلك حديث «إن اللّه خلق آدم على صورته»[4] فقد جاء هذا الكلام مطابقاً لما ورد في التوراة[5]، وفي خصوص ما رواه مسلم من زعم أبي هريرة أن النبي أخذ بيده وقال له: «خلق اللّه التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الإربعاء، وبثّ فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم (ع) بعد العصر من يوم الجمعة»[6]، فإن أبا هريرة تلقى هذا الحديث عن كعب الأحبار لأنه يخالف ما نصّ عليه القرآن من أن اللّه خلق السماوات والأرض في ستة أيام[7]، بل إن هذا الحديث في نظر أبي رية مما أضافه أبو هريرة إلى النبي وادّعى السماع فيه، «فمثل هذه الرواية تعدّ ولا ريب كذباً صراحاً، وافتراء على رسول اللّه، فما حكم من يأتي بها؟ وهل تدخل تحت حكم حديث الرسول: من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار؟ أم هناك مخرج لراوي هذا الحديث بذاته؟»[8].

---

(1) رواه ابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 4، سبق ذكره، ص 167).

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 208.

(3) رواه ابن ماجة (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 178).

(4) رواه ابن حنبل (المرجع نفسه، ج 3، ص 438).

(5) أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 209.

(6) رواه مسلم (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 390).

(7) أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 209.

(8) المصدر نفسه، ص 209.

يخصص أبو رية أيضاً فصلاً للمسيحيات في الحديث لأن لها في نظره نصيباً مما أصاب الدين الإسلامي من زيادات وأخبار مختلفة، من بينها ما رواه البخاري عن أبي هريرة أن النبي قال: «كل ابن آدم يطعن الشيطان في جنبه حين يولد، غير عيسى بن مريم، ذهب يطعن فطعن في الحجاب»[1]، فلم يسلم من نخسة الشيطان حسب هذا الحديث غير عيسى وأمه من الناس أجمعين حتى الرسل[2]، ويضيف أبو رية أن رواة الحديث لم يقفوا عند هذا الحدّ، بل أضافوا أن النبي محمداً لم ينجُ من نخسة الشيطان إلا بعملية جراحية تولتها الملائكة بآلات جراحية مصنوعة من ذهب، ونصت هذه الروايات أن صدر النبي قد شقّ وأخرجت منه العلقة السوداء وكأن العملية الأولى لم تنجح فأعيد شقّ صدر النبي مرات عديدة[3]، ويقارن أبو رية شقّ صدر النبي بعملية صلب عيسى التي تمت لكي يغفر اللّه خطيئة آدم التي احتملها هو وذريته من بعده إلى يوم القيامة، ويرى بطلان هذا الحديث لأنه يتعارض مع ما نصّ عليه القرآن من أن الشيطان لا يقدر على إغواء العباد الصالحين، ولأن المفسرين ذوي النزعة العقلية في تفاسيرهم مثل الزمخشري ومحمد عبده قرروا ضعف هذا الحديث[4].

ويتناول أبو رية أيضاً المسيحيات التي اندست إلى الإسلام بواسطة ابن جريج الرومي، من بينها خبر إقعاد النبي على العرش إلى جانب اللّه، وهو خبر مشابه لما يعتقده المسيحيون من إقعاد عيسى بجوار اللّه على العرش[5]، ويستشهد أبو رية في هذا السياق بما ذكره غولدزيهر من وجود «جمل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد، وأقوال الربانيين، أو المأخوذة من الأناجيل الموضوعة وتعاليم من

---

(1) فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 4، سبق ذكره، ص 2.

(2) يرى أبو رية أن خطورة هذا الحديث تكمن في اتكاء المسيحيين المعاصرين عليه لإثبات صحة عقيدتهم القائمة علي أن البشر جميعا سَقطوا في الخطيئة واقتراف الآثام إلا عيسى بن مريم الذي ارتفع عن طبقة البشر. راجع: **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 186، هامش 1. وقارن: إبراهيم لوقا، **المسيحية في الإسلام**، ص 127.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 187.

(4) المصدر نفسه، ص 188. وانظر: **تفسير المنار**، ج 3، سبق ذكره، ص 291-292.

(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 189.

الفلسفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس واليهود. كل ذلك أخذ في الإسلام عن طريق «الحديث» (. . .) وقد تسرب إلى الإسلام كنز كبير من القصص الدينية حتى إذا ما نظرنا إلى المواد المعدودة في الحديث ونظرنا إلى الأدب الديني اليهودي فإننا نستطيع أن نعثر على قسم كبير دخل الأدب الدين الإسلامي من هذه المصادر اليهودية»[1].

لكن هذا الموقف الناقد الذي اتخذه كل من رشيد رضا وأحمد أمين ومحمود أبو رية من الإسرائيليات في الحديث لم يكنِ ليرضي الدارسين ذوي النزعة المحافظة، فانبروا يدافعون عن دخول هذه المواد اليهودية والمسيحية إلى الحديث والتفسير واعتمدوا مبدأ القعود على الربوة تطبيقاً للحديث المنسوب إلى النبي في أمر المسلمين بعدم تصديق أهل الكتاب وفي الآن نفسه عدم تكذيبهم، لذلك يجب في نظرهم السكوت عن التصديق والتكذيب، وهو في رأيهم منهج سديد لا يخشى منه غائلة الإسرائيليات لأن من ذكرها إنما ذكرها على أنها إسرائيليات خاضعة لذلك المعيار[2]، لكنهم يتناقضون حين يطبقون مقياس تعديل جميع الصحابة على عبد اللّه بن سلام ويذكرون حسن إسلامه وثناء النبي عليه وتبشيره إياه بالجنة ووثوق علماء الحديث به ومن بينهم البخاري ولا يغض من شأنه في نظرهم ما نقلت عنه من روايات إسرائيلية لأنها «لا تعدو أن تكون من قبيل ما أذن رسول اللّه (ﷺ) في روايته، ولا يمكن أن تخدش عبد اللّه أو تضعف الثقة فيه، وإلا ما اعتمده البخاري»[3]، ويقفون موقفاً مشابهاً من تميم الداري ومن حديث الجسّاسة الذي وإن كان مشتملاً على عجائب، إلا أن ذلك لا يمنع من تصديقه وقبوله ما دام قد روي بطرق صحيحة لا مطعن فيها ولا مغمز[4]. أما في خصوص كعب

---

(1) المصدر نفسه، ص 190. وانظر: غولدزيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، سبق ذكره، ص 42-43.

(2) رمزي نعناعة، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، سبق ذكره، ص 97. وانظر: أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 83.

(3) الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 89-90.

(4) المرجع نفسه، ص 93.

الأحبار، فإنهم يؤكدون على قوة دينه وصدق يقينه «وإنه طوى قلبه على الإسلام المحض والدين الخالص»[1]، ويستندون في توثيق كعب على ما ثبت من رواية أعلام الصحابة عنه كأبي هريرة وعبد اللّه بن عمر وعبد اللّه بن الزبير، ولم يكن هؤلاء سذجاً ولا مخدوعين فيه وإنما أيقنوا أنه صدوق فيما يروى عنه فرووا عنه[2]، وكذلك شأن وهب بن منبه[3]، ويعتمد هؤلاء الباحثون على طرق شتى لردّ الاتهامات التي وجهها الباحثون الناقدون إلى متون الأحاديث التي كان لمسلمة اليهود والنصارى يد في نشرها، ومن بين هذه الطرق تأكيد صحة بعض الأحاديث مثل حديث البشارة بالنبي في التوراة[4]، والأحاديث التي تشيد ببيت المقدس وبالشام[5]، وأحاديث خروج الدّجال، ونزول المسيح في آخر زمان، وطعن الشيطان كل بني آدم باستثناء عيسى وأمه[6]. غير أن ما يلاحظ أن دفاعهم عن هذه الروايات مستمد بالأساس من ثقتهم المطلقة بتصحيح رجال الحديث لأسانيد هذه الأحاديث وبإيراد كتب الصحاح وبالخصوص صحيحي البخاري ومسلم لهذه الأحاديث، فهل يعني ذلك أن كل حديث صح سنده يصح متنه بالضرورة؟ وهل تكسب ثقة رجال الحديث بحديث ما حصانة تمنع من نقده؟ وهل اهتم هؤلاء الرجال بمتون الأحاديث ومضامنيها اهتمامهم بتصحيح أسانيدها؟

---

(1) الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سبق ذكره، ص 95.

(2) المرجع نفسه، ص 96. وانظر: محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 181-183. أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 82.

(3) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 183-184.

(4) أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 86.

(5) المرجع نفسه، ص 91.

(6) المرجع نفسه، ص 99-101.

III - الحديث بين النقد الداخلي والنقد الخارجي

1- اعتماد الإسناد

من المعروف في تاريخ علم الحديث أن حركة جمع الحديث ونقده وتمييز الصحيح من الضعيف، والبحث في أحوال الرجال والحكم لهم أو عليهم، لم يتم إلا ابتداء من القرن الثالث للهجرة، ففي هذا العصر ألّفت أهم كتب الحديث وكانت الكتب المؤلفة بعده مستمدة منه ومبنية عليه، فكان شأن الحديث في ذلك شأن غيره من العلوم كالفقه والنحو واللغة وغيرها، وفي هذا القرن ألّف البخاري (ت 256هـ) **الجامع الصحيح**، وألّف مسلم (ت 261هـ) **صحيحه**، وفيه ألّفت **سنن** ابن ماجة (ت 237هـ) **وسنن** أبي داود (ت 275هـ) **وجامع** الترمذي (ت 279هـ) **وسنن** النسائي (ت 307هـ).

وإذا كانت جلّ الدراسات تتفق في أن حركة النقد والتمحيص كانت ردة فعل على ما أصاب الحديث من زيادة وانتحال، فإن الاختلاف ساد آراء الباحثين حول البداية التاريخية لإسناد الحديث أو ما يعبّر عنه المحدّثون بـ«تسمية الرجال» وحول بداية عناية علماء الحديث بتفحص الأسانيد والتأكد من صحتها.

يؤكد الباحثون على أهمية الإسناد في الحديث النبوي، فهو يمثّل شطر الحديث، إذ الحديث سند ومتن، والسند في نظرهم هو بمثابة الدعامة التي يعتمد عليها ويتوقف عليه غالباً قبول الحديث أو ردّه. ولذا عدّه ابن المبارك بمثابة القوائم، فقال: «بيننا وبين القوم القوائم»، لأن اعتماد المحدّثين على السند كاعتماد الحيوان على قوائمه في النهوض، وعدّه سفيان الثوري بمثابة السلاح حيث لا غنى للمقاتل عنه، بل اعتبر بعض المحدّثين «طلب الإسناد والتفتيش عنه

أمراً دينياً يلزم كل مشتغل بالحديث الأخذ به لما فيه من حفظ الشريعة من الخلط والدس»[1]، وقال الحاكم النيسابوري: «فلولا الإسناد وطلب هذه الطائفة له وكثرة مواظبتهم على حفظه لدرس منار الإسلام ولتمكن أهل الإلحاد والبدع فيه بوضع الأحاديث وقلب الأسانيد، فإن الأخبار إذا تعرت عن وجود الأسانيد كانت بتراء»[2]. واعتبر الشافعي مثل من يطلب الحديث بلا إسناد «كمثل حاطب ليلٍ ربما احتطب في حطبه الأفعى».

ويعدّ الإسناد أيضاً موضع فخر علماء الحديث لأنه في نظرهم قد اختصت به الأمة المحمدية وامتازت به عن سائر الأمم، ذلك أن اليهود ليس لهم إلى نبيهم إلا الإسناد المعضل ولا يقربون به إلى موسى قرب المسلمين من نبيهم محمد، أما النصارى فلا يعرفون الإسناد إلا في تحريم الطلاق[3]، لكن إذا سلّمنا مع هؤلاء الباحثين بعناية المسلمين بأسانيد الأحاديث وحرصهم على التثبت منها واستعمالها معياراً لصحة الأحاديث، فمتى بدأ استعمال الأسانيد في الرواية؟

يذهب كثير من الدارسين إلى أن الإسناد بدأ عقب قيام الفتنة، مستندين في ذلك إلى قول ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدعة فلا يؤخذ حديثهم»[4].

---

(1) عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 2، سبق ذكره، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 9-10.

(3) قال محمد بن حاتم بن المظفر: «إن اللّه كرّم هذه الأمة وشرّفها وفضّلها بالإسناد، وليس لأحد من الأمم قديمها وحديثها إسناد موصول، إنما هو صحف في أيديهم وقد خلطوا بكتبهم أخبارهم، فليس عندهم تمييز بين ما نزل من التوراة والإنجيل وبين ما ألحقوا بكتبهم من الأخبار التي اتخذوها عن غير الثقات، وهذه الأمة زادها اللّه شرفاً بنبيها. إنما تنصّ الحديث عن الثقة المعروف في زمانه بالصدق والأمانة عن مثله حتى تتناهى أخبارهم، ثم يبحثون أشد البحث حتى يعرفوا الأحفظ فالأحفظ والأضبط فالأضبط، والأطول مجالسة لمن فوقه ممن كان أقصر، ثم يكتبون الحديث عن عشرين وجهاً وأكثر حتى يهذّبوه من الغلط والزلل ويضبطوا أحرفه ويعدّوه عدّاً». انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 11.

(4) أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 43. عمر فلاتة، =

غير أن هذا التأريخ لبداية الإسناد بوقوع الفتنة يطرح الإشكال التالي: أي فتنة عناها ابن سيرين؟

يذهب أكرم ضياء العمري إلى أن المراد بالفتنة تلك التي انتهت بمقتل عثمان سنة 41هـ وأدت إلى الانصداع في المجتمع الإسلامي وظهور الأهواء السياسية المتعارضة، والآراء المتعصبة المتدافعة، ما أدى إلى ظهور الكذب، فيفسر تبعاً لذلك الفتنة التي عناها ابن سيرين ببروز الانشقاقات عن الجماعة، وقد عبّر ابن سيرين عن المنشقين باسم أهل البدع[1]، غير أن شاخت يذهب إلى أن الفتنة التي قصدها ابن سيرين هي فتنة قتل الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان (ت 126هـ) معتمداً على التوافق في استعمال كلمة الفتنة بين قول ابن سيرين وما أورده الطبري في **تاريخه** من أنه «في حوادث سنة 126هـ اضطرب أمر بني مروان وهاجت الفتنة»[2]، وقد جره هذا الافتراض إلى اعتبار كلام ابن سيرين موضوعاً عليه لأنه توفي سنة 110هـ، أي قبل وقوع الفتنة[3]، ويقدم روبسن تفسيراً مغايراً للفتنة ويذهب إلى أنها فتنة عبد اللّه بن الزبير سنة 72هـ عندما أعلن نفسه خليفة، واستند هذا المستشرق في تأسيس رأيه على إطلاق مالك بن أنس كلمة «الفتنة» على حركة ابن الزبير، وقدّم تبعاً لذلك ظهور الإسناد بنصف قرن عما حدده شاخت باعتبار هذا التحديد يتفق مع عمر ابن سيرين ويخوّل لنا إمكان قبول إدراك ابن سيرين واطّلاعه على ما حدث في تلك الفترة[4]، غير أن العمري، وقد كان مطّلعاً على بعض المواقف الاستشراقية، ينفي الرأي الأول لشاخت ويرفض فكرة وضع قول ابن سيرين ونسبته إليه، ويرى وجود أدلة تؤيد مبدأ وجود الإسناد في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، «ولكن هذا لا يعني أن سائر الأحاديث كانت تروي بأسانيد تامة، فالصحابة لم يلتزموا ذكر إسناد الحديث عندما لا يكون الصحابي قد

= **الوضع في الحديث**، ج 2، سبق ذكره، ص 12. أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 216.

(1) أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 44.

(2) Schacht, *The origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 36.

(3) Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 18-19. وانظر أيضاً: Schacht, *The Origins*, p. 37.

(4) Robson, *The Isnad in Muslim Tradition*, pp. 21-22.

سمع الحديث مباشرة من النبي»[1]، فالرواة الأوائل في نظره لم يكونوا يميزون بين ما نقلوه عن النبي مباشرة ومانقلوه عنه بواسطة من سمعه عنه من الصحابة لعدم إسنادهم الحديث، وقد علل البراء بن عازب ذلك بعدم وقوع الكذب على النبي في عهد الصحابة.

ينفي العمري أيضاً الموقف الثاني لروبسن لأن تحديد عمر ابن سيرين للإفادة منه في تفسير كلامه منهج غير سليم، فإن ابن سيرين قد يتكلم عن أحداث بعيدة عن عصره معتمداً على دراسته لتاريخ الحديث[2].

يطالعنا سيزكين بموقف مغاير يذهب فيه إلى أن محمد بن شهاب الزهري (ت 124هـ) هو أول من أسند الحديث مثلما هو أول من دوّن الحديث، وقد اتضح لهذا الباحث أن فحص سلاسل أسانيد الحديث يبيّن أن اسم الزهري يحتل عند معظمهم في الورود المكان الثاني بعد اسم الرسول، وهذا لا يعني في نظره أن الإسناد لم يكن معروفاً عند من درس عليهم الزهري، إلا أنه تميز عليهم بالاهتمام بسلاسل الأسانيد لعدد كبير من الأحاديث التي لم يكن إسنادها ضرورياً قبل ذلك[3]، بيد أن هذا الموقف يرفضه أيضاً العمري ولا يرى فيه سوى إساءة تأويل التزام الزهري بالإسناد واشتهاره به، وأدت هذه الشهرة إلى توهم أن الإسناد وجد لأول مرة عند الزهري أو في جيله، إلا أن العمري لا يرفض أن يكون الالتزام بالإسناد لم يصبح الطابع العام الذي سلكه المحدّثون في جيل الزهري، حتى أن بعض من كان يحدّث دون إسناد أصبح يلتزم بذكره، فقد كان قتادة بن دعامة السدوسي (ت 118هـ) يحدّث بالبصرة دون إسناد لكن تلاميذه كانوا يعترضون على طريقته ويسألونه عن الإسناد[4].

ويذهب فلاتة إلى موقف أكثر تطرفاً في تحديد تاريخ وجود الإسناد، فيرى أن

---

(1) العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 45.
(2) المصدر نفسه، ص 48. انظر أيضاً: عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 2، سبق ذكره، ص 17.
(3) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 74-75.
(4) العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 49.

الإسناد وجد منذ حياة النبي حيث كان الشاهد يبلغ الغائب وحيث كان الصحابة يتناوبون على حضور مجالس النبي ثم ينقل كل منهم للآخر ما سمعه من النبي من الأحاديث مصدّرة بعبارة تشعر بالتحمّل[1]، ويبرر هذا الباحث وجود الأحاديث المرسلة في مرويات صغار الصحابة، من أمثال مالك بن أنس وابن عباس، بوجود وقائع لم يحضروها فسوغوا لأنفسهم ذكر تلك الوقائع ورفعها إلى النبي دون ذكر الواسطة، ويدعم فلاتة موقفه من ظهور الأسانيد في فترة مبكرة بوجود مجموعات من الأحاديث دوّنت في عصر النبي وعصر الصحابة نقلتها في فترة لاحقة كتب السنن والمسانيد بأسانيدها[2].

ويجد هذا الباحث في صنيع أبي بكر الصديق حين سنّ أمر التثبّت من الراوي فلم يقبل من أحد الصحابة حديثاً يرفعه إلى النبي حتى يشهد معه غيره بأنه سمعه من النبي، وفي صنيع عمر بن الخطاب حين ردّ حديث أبي موسى الأشعري حتى أتاه بمن شهد معه على صحة قوله، بداية إلزام الرواة بذكر أسانيدهم، واقتفى علي بن أبي طالب أثرهما فكان يستحلف الراوي حتى يتثبت من صدقه، ثم دأب الناس على نهج الخلفاء فطالبوا كل راوٍ بذكر إسناده لا سيما بعد مقتل عثمان وعلي[3]. ولعلّ شعبة بن الحجاج كان أظهر الرواة في هذا المجال، فكان لا يكتفي بتصريح سماع الراوي، بل يتتبع مشايخ الراوي فيسألهم عن إسنادهم ليتأكد من صحته. ثم انتشر بعد ذلك مبدأ إلزام الرواة بذكر أسانيدهم خصوصاً بعد تسرب الشك إلى عدالة بعض الرواة حتى أصبح ذكر حديث دون إسناد بمثابة ارتقاء سطح دون سلم، على حدّ تعبير الزهري[4]، وكونت هذه الأسانيد مادة أساسية اعتمدتها

---

(1) لاحظ المفارقة في موقف هذا الباحث الذي يؤخر وقوع الوضع في الحديث إلى نهاية القرن الأول للهجرة في حين يقدّم بداية الإسناد إلى عهد النبي (ج 2، ص 13)، وهو بهذا المنهج يناقض الرأي الذي ينقله علماء الحديث من أن بداية استعمال الأسانيد مرتبطة بشيوع الوضع وبخشية هؤلاء العلماء من اختلاط الحديث الصحيح بالموضوع.

(2) عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 2، سبق ذكره، ص 15-16. انظر موقفاً مماثلاً: فوزي عبد المطلب، **توثيق السنّة في القرن الثاني للهجرة**، سبق ذكره، ص 48-49.

(3) عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 2، سبق ذكره، ص 21-22.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 28-29.

الكتب الستة التي ظهرت في القرن الثالث للهجرة[1].

يضيء لنا شاخت جوانب أخرى من استعمال المحدّثين للأسانيد، وتتمثّل في أن الأسانيد المتصلة بالنبي لم تظهر إلا في فترة متأخرة من القرن الثاني للهجرة[2]، وقد وضعها أصحاب المذاهب الفقهية رغبة في إسناد آرائهم إلى الصحابة، ومن ثمة، فإن تحسن الأسانيد استمر حتى عصر التدوين حيث ظهرت الأسانيد بصورتها المكتملة واستشهد شاخت بكثرة الأسانيد المرسلة والمنقطعة في **موطأ** مالك وفي **رسالة** الشافعي، ما يدل في رأي شاخت على أن الأقسام العليا من الأسانيد، والمتمثّلة في أسماء التابعين والصحابة، مختلفة وضعها أصحاب المذاهب الفقهية[3]، لكن الباحثين المسلمين يردّون هذا الأمر ويبررون احتجاج مالك بالمرسل بعدم عنايته بوصل أحاديث **الموطأ** ويرون أن ورود الأحاديث مرة مرسلة وأخرى متصلة لا يقطع بوضعها أو بإكمال أسانيدها في فترة متأخرة لأن المحدّث قد يتراوح بين رواية حديث بإسناد متصل وإرسال الحديث رغبة في الاختصار[4]، وإذا كانوا لا ينكرون وضع أسانيد كاملة لأحاديث موضوعة، فإن «إطلاق القول باختلاق الأسانيد المتصلة مجازفة كبرى لا تقل عما في اتهام المذاهب الفقهية بوضع هذه الأسانيد المتصلة من مجازفة، فقد اعتمد الشافعي على مراسيل سعيد بن المسيب واعتمد أبو حنيفة على مراسيل شيوخه ولم يقوما بوصل هذه المراسيل ولا فكر أتباعهما بوصلها فبقيت في كتبهم على حالها من الإرسال»[5].

ويرفض هؤلاء الدارسون ما ذهب إليه سيزكين من بداية فقدان الإسناد أهميته في القرن الثالث للهجرة منذ أن ألّف البخاري **صحيحه** فأكثر فيه من التعاليق

---

(1) العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 53.

(2) انظر أيضاً: نصل «حديث»، د. م. إ، روبسن، ج 3، ط 2، بالفرنسية، ص 23.

(3) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 163-169.

(4) مصطفى الأعظمي، «المستشرق شاخت والسنّة النبوية»، ضمن **مناهج المستشرقين**، ج 1، سبق ذكره، ص 90-91. عبد المطلب، **توثيق السنّة في القرن الثاني للهجرة**، سبق ذكره، ص 243-245.

(5) العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 54-55.

والفقرات اللغوية والتأريخية دون إسناد مبرهناً بذلك على أنه ليس عالم الحديث الذي طور الإسناد إلى الكمال، بل هو أول من بدأ معه انهيار الإسناد[1]، ويؤكدون في المقابل على بلوغ الإسناد ذروته مع البخاري ثم تبعه في ذلك بقية أصحاب الكتب الستة في الاهتمام بالإسناد المتصل[2]، بل تجاوز ذكر الإسناد والتزامه إلى غير المحدّثين من أمثال المؤرخين واللغويين والأدباء[3].

لا شكّ أن كل نصّ يتضمن إخباراً عن قول أو حدث وقع إخضاعه للأصول التي وضعها أهل الحديث من جرح وتعديل، ولا تختلف النصوص المقدسة في خضوعها لتمحيص صحة متونها عن هذه الأصول، فقد نقل القرآن اعتماداً على عصمة المبلّغ وصحة التبليغ، كما اعتمد في صحة نقل الحديث على عدالة الرواة، أي كفاءتهم العقدية والعلمية وتسلسلهم الصحيح، ومثلما ترسخ منهج الجرح والتعديل واعتماد الإسناد في علم الحديث ترسخ بدرجة موازية في الكتابة التاريخية، فالروايات المبعثرة في الأخبار والحديث والأنساب صارت تجمع من قبل الإخباريين، وتغلغلت ابتداء من القرن الثاني للهجرة تطورات ثقافية جديدة، مثل ازدياد أهمية الإسناد وانتشار استعماله في الرواية، أثرت في التاريخ، فكان التأكيد على تمحيص الروايات ونقدها عن طريق الإسناد، ولما كانت الروايات والأخبار عرضة لتأثير الرغبات والميول الحزبية كان التأكد من سلسلة الرواة هو السبيل إلى التثبت من صحة الرواية.

ولقد تأثر بهذا المنهج المؤلفون الذين عاشوا في الفضاء المعرفي للقرون الأولى من تاريخ الإسلام وبخاصة القرن الثالث للهجرة، فمؤرخ مثل الطبري (ت 310هـ) اعتمد في نقل الروايات على الإسناد، رغم أن مصادره تشمل مؤرخين لهم منزلة موثوقة في حقولهم أو في الموضوعات التي كتبوا فيها، فاعتبر قيمة الروايات في قيمة أسانيدها وكلما كان بدء السند أقرب إلى الحادثة كان الخبر أوثق، وبفضل منهج الإسناد الذي طبّقه الطبري بصرامة على علم التاريخ اعترف

---

(1) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 307.
(2) العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره، ص 56.
(3) عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 2، سبق ذكره، ص 30.

لأخباره بالوثوق، ونحن إذا فحصنا الأرضية التي شيّد عليها الطبري تاريخه وجدنا أنفسنا بصدد تاريخ صيغ على أرضية الخبر لأن الأخبار عنده شيدت حسب أحداث وكل حدث مدعّم بسند أو أسانيد عدة وهنا حقق الطبري طفرة هامة بتجاوز تاريخ الخبر[1].

لكن هذا المنهج بالذات، أي منهج الإسناد، هو الذي سيوجه إليه ابن خلدون نقداً جذرياً الهدف منه استبعاده من ميدان البحث التاريخي، بل من الميدان الإبستيمولوجي بوجه عام، فقد فصل فصلاً منهجياً بين ميدانيّ العلم الديني والطبيعي، فكان «هذا الفصل خطوة حاسمة نحو العقلانية في عالم يهيمن عليه الغيب»[2]، وانطلاقاً من تمييز ابن خلدون بين خطاب يحمل أمراً مقدساً وخطاب يخبر عن واقعات من عالم الطبيعة، رأى في الإسناد منهجاً ملائماً للعلوم الدينية لأن أساس هذه العلوم خطاب مقدس لكن مجال المقدس ينبغي ألا يهيمن إبستيمولوجياً على ما عداه «. . . وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظنّ بصدقها، وسبيل صحة الظنّ الثقة بالرواة، بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، لذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه»[3].

إن ابن خلدون، وإن كان حقق موقفا إبستيمولوجياً أصيلاً، انطلق من تصور جديد للتاريخ، فلماذا لم تشمل هذه الثورة ميدان العلوم الدينية وبقي اللجوء إلى منهج الجرح والتعديل وإلى تفحص شهادات الرواة هو المهيمن؟

لا بدّ من التأكيد هنا أن منهج الإسناد وهو يلجأ إلى التعديل والتجريح يستند على مقياس أخلاقي-ديني، فالشهادة إذن هي أساس منهج الإسناد، ومثلما كان النبي الشاهد الأول على صحة القرآن كان الصحابة شهوداً على ما قاله أو فعله أو أقره، ويتسلسل هذا النقل بواسطة سلسلة من الناقلين، فيكون الإسناد في الوقت

(1) علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، سبق ذكره، ص 33-34.
(2) المرجع نفسه، ص 41.
(3) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 69.

نفسه وسيلة لإتمام هذا النقل ومراقبة صحة تسلسله ووفائه للأصل، غير أنه لنا أن نتساءل عن مدى عناية علماء الحديث بمادة الحديث ونقصد بها متونها ومدى إخضاعهم الخبر ذاته لمعايير نقدية.

يذكر علماء الحديث أن العلل التي تقدح في سلامة الحديث قد تطرأ على سنده كما تطرأ على متنه، وهذا يعني أن نقد الحديث يتفرع إلى قسمين: قسم يستند فيه على الرواية وصحتها، والرجال ومقدار الثقة بهم، أما القسم الثاني فيعتمد فيه على الحديث نفسه ووضعوا له علوماً منها علم غريب الحديث ومختلفه وناسخه ومنسوخه، بيد أن النظر في صحة المتن وما إذا كان مساوقاً للظرف الذي قيل فيه، واتفاق ذلك الحديث مع سنن الحياة والقوانين الطبيعية وحكم العقل، لم يحظَ بما حظي به القسم الأول من عناية المحدّثين، وهو ما حدا بالباحثين المحدَثين إلى توجيه نقدهم إلى هذا الخلل في منهج المحدّثين، فركز كل من أحمد أمين ومحمود أبو رية بالأساس على الجوانب التي لاحظا فيها قصوراً وعناية محدودة.

يجب التنبيه في هذا الصدد إلى أن أحمد أمين ومحمود أبو رية استفادا بدرجة متفاوتة من مرجعين تناولا هذا الجانب، **أولهما** الإشارات المهمة التي قدمها ابن خلدون في هذا المجال، أما **ثانيهما** فهو المدرسة الاستشراقية وبالخصوص كتاب غولدزيهر **دراسات إسلامية**.

جعل ابن خلدون دراسة المتن أهم من دراسة السند، واعتبر «تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها سابق على التمحيص بتعديل الراوة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع»[1]، وهذا يعني وجوب التحقق من إمكان قبول ذلك الخبر بإخضاعه لمحك العقل وبيان إمكان قبوله أو رفضه، ويرى هذا المؤرخ أيضاً أن سبب وقوع المؤرخين والمفسرين والمحدّثين في الوهم والخطأ يكمن في الاعتماد «على مجرد النقل غثاً أو سميناً، (فـ) لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 69.

والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحقّ، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»[1].

أما المرجعية الثانية التي استفاد منها الباحثون المعاصرون فتتمثّل في النقد الذي وجهه غولدزيهر إلى منهج المحدّثين، ومجمل رأيه في هذه المسألة أن المسلمين سلّطوا نقدهم على شكل الحديث دون مضمونه، ويعود ذلك في نظره إلى الدور الذي لعبته الشهادة في الحياة الدينية للمسلمين، لذلك فإن مدى صحة حديث يقررها درجة رواته من حيث التعديل[2]. ولئن استطاع المسلمون الوقوف على موضوعات كثيرة بفضل هذا المنهج وتمكنوا من عزل كثير من الأحاديث التي تضم سلاسل إسنادها رواة دلّسوا، كما ساعدتهم التجارب المتشعبة التي مارسوها أثناء عملهم على شحذ حسهم النقدي وعلى تنمية حذرهم واحتياطهم، إلا أن هذا الاحتياط لم يقف حائلاً دون إدخال أحاديث موضوعة لأن الوضّاعين والمدلّسين استطاعوا نشر كثير من الموضوعات بتركيب أسانيد خيالية للموضوعات التي يريدون ترويجها في حين أن المدلّسين كانوا يعتمدون على رواة معروفين عند روايتهم لأحاديث واهية، وكثيراً ما كانت تؤثّر سلاسل الإسناد الخيالية في المستمعين الذين يميلون إلى تصديق ما يروى لهم[3].

ينتهي غولدزيهر إذن إلى اعتبار الخطوات المتّبعة في تفحص الأسانيد وتنقيتها قاصرة ولم تفلح في تنقية الأحاديث من الزيادات الواضحة لأن نقد الأحاديث عند المسلمين غلب عليه الجانب الشكلي منذ البداية. وهكذا لا يخضع للنقد إلا الشكل الخارجي للحديث، ذلك أن صحة المضمون مرتبطة أوثق الارتباط بنقد سلسلة الإسناد، فإذا استقام سند حديث لقواعد النقد الخارجي، فإن المتن يصحح حتى ولو كان معناه مجانباً للواقع أو احتوى على متناقضات، ويكفي للإسناد أن يكون متصل الحلقات وأن يكون رواته ثقات اتصل الواحد منهم بشيخه حتى يقبل متن مرويه[4].

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 37.

(2) Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, pp. 141-142.

(3) Goldziher, p. 145.

(4) Goldziher, p. 74.

لم يطرح الإمام محمد عبده إشكالية قصور منهج المحدّثين في نقد النصوص، غير أنه بدا مؤثراً لتحكيم العقل على قبول المرويات المنقولة في كتب الحديث، فقد تساءل عن قيمة هذه الأسانيد قائلاً: «ما قيمة سند لا أعرف بنفسي رجاله وأحوالهم، ولا مكانهم من الثقة والضبط (. . .) وإنما هي أسماء تلقّفها المشائخ بأوصاف نقلدهم فيها ولا سبيل لنا إلى البحث فيما يقولون»[1].

أما تلميذه محمد رشيد رضا فقد كان بحقّ من أوائل المفكرين في بداية هذا القرن الذين نبهوا إلى ما اعترى منهج المحدّثين القدامى من خلل حين ركزوا نقدهم على السند دون المتن، فانتقد هذا المنهج قائلاً: «إن علماء الحديث قلما يعنون بغلط المتون فيما يخص معانيها وأحكامها الذي هو مراد السائل، وإنما كانت عنايتهم التامة بالأسانيد (. . .) وإنما يظهر غلط المتون للعلماء الباحثين في شروحها وما فيها من أصول الدين وفروعه»[2]، ويرى رضا أن من علامات وضع الحديث، وإن صح سنده، أن يكون مخالفاً لنصّ القرآن القطعي أو للأعمال المجمع عليها المعلومة من الدين بالضرورة، كما هو الشأن في حديث أبي هريرة عند مسلم في خلق السماوات والأرض في سبعة أيام وبدء الخلق يوم السبت، لأن هذا الحديث مخالف لآيات القرآن الصريحة في خلق السماوات والأرض وما فيها في ستة أيام[3]، ويُرجِع رشيد رضا غلط بعض علماء الحديث في قبول متون بعض الأحاديث الواهية إلى اختلاف الأفهام باختلاف مدارك أصحابها ومعارفهم، وضربَ مثلاً بحديث أبي ذر الغفاري الذي رواه البخاري عن غروب الشمس وأنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فالذين لا يعلمون أن الشمس لا تغيب عن الأرض ولا تحتجب عن جميع سكانها من البشر ساعة ولا دقيقة لا يرون شيئاً من الأشكال في حديث أبي ذر لأنهم يظنون أن غروبها عنهم غروب عن جميع العالم[4]، بيد أن المسلم المعاصر الذي يواجهه هذا الحديث لا مندوحة له عن

---

(1) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، جمع وتقديم وتحقيق محمد عمارة، ط 1، بيروت، 1972، ص 198.

(2) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 29، ص 40.

(3) المصدر نفسه، م 29، ص 40.

(4) المصدر نفسه، م 29، ص 41.

أمرين: «إما الطعن في سند الحديث وإن صححوه، لأن رواية ما يخالف القطعي من علامات الوضع عند المحدّثين أنفسهم (. . .) أو تأويل الحديث بأنه بالمعنى وأن بعض رواته لم يفهم المراد منه فعبّر عما فهمه»[1]، ويردّ رشيد رضا الإشكالات التي تعرض في بعض الأحاديث كحديث سحر النبي إلى ما يقتضيه البحث في هذه الأحاديث من حرية نظر وتحكيم عقل، وهي جوانب اهتم بها علماء الأصول الاعتقادية والفقهية أكثر من المحدّثين[2].

وفي السياق نفسه يوافق الشيخ طاهر الجزائري[3] رشيد رضا في إهمال المحدّثين العناية بمتون الروايات، فهم قلما يحكمون على الحديث بالاضطراب إذا كان الاختلاف واقعاً في المتن، لأن ذلك ليس من شأنهم من جهة كونهم محدّثين وإنما يحكمون على الحديث بالاضطراب إذا لاحظوا الاضطراب في الإسناد[4]، وينبه الجزائري أيضاً إلى أن اهتمام المحدّثين بالمتون أحياناً لم يكن القصد منه تمحيص الرواية بقدر ما كان غايته الجمع بين روايات متضاربة[5] توصلاً إلى تصحيح كل الروايات صوناً للرواة من أن ينسب إليهم الغلط أو السهو أو النسيان[6].

ولا شكّ أن أحمد أمين كان أكثر قدرة، بحكم استيعابه لمقتضيات المنهج التاريخي، وبفضل الحسّ النقدي الذي يتوفر عليه، على توجيه نقد أكثر تماسكاً إلى منهج المحدّثين، فاستغرب من كثرة الأحاديث المنسوبة إلى النبي وتضخمها

---

(1) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 27، ص 619.

(2) رشيد رضا، **المنار والأزهر**، مصر، 1934، ص 101-102.

(3) طاهر الجزائري (ت 1920): لغوي وأديب وعالم جزائري له مصنفات عديدة في التفسير والفقه والحديث من بينها **توجيه النظر إلى علم الأثر**. الزركلي، **الأعلام**، ج 3، سبق ذكره، ص 320.

(4) طاهر الجزائري، **توجيه النظر إلى علم الأثر**، القاهرة، 1329هـ، ص 257.

(5) راجع الكيفية التي يحاول بها ابن قتيبة الترجيح بين روايتين متضاربتين حتى ينزّه محدّثاً مثل أبي هريرة من الخطأ في إحدى الروايات. ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 102-105.

(6) طاهر الجزائري، **توجيه النظر إلى علم الأثر**، سبق ذكره، ص 257.

كلما ابتعدنا في الزمن عن عصر النبوة: «**ومن الغريب أننا لو اتخذنا رسماً بيانياً للحديث لكان شكل هرم طرفه المدبب هو عهد الرسول ثم يأخذ في السعة على مرّ الزمان حتى نصل إلى القاعدة أبعد ما نكون إلى عهد الرسول، مع أن المعقول كان العكس، فصحابة رسول اللّه أعرف الناس بحديثه، ثم يقلّ الحديث بموت بعضهم مع عدم الرواية عنه وهكذا. ولكننا نرى أن أحاديث العهد الأموي أكثر من أحاديث عهد الخلفاء الراشدين، وأحاديث العصر العباسي أكثر من أحاديث العهد الأموي**»[1]. وإذا كان ثقات المحدّثين بذلوا جهداً كبيراً فاجتهدوا في وضع رواة الحديث من التابعين ومن بعدهم في موازين دقيقة ووضعوا قواعد للجرح والتعديل وألزموا أنفسهم الكشف عن معايب رواة الحديث وناقلي الأخبار، فأن علماء الجرح والتعديل عنوا بنقد الإسناد أكثر من عنايتهم بنقد المتن، «فقل أن تظفر بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي (ﷺ) لا يتفق والظروف التي قيلت فيه، أو أن الحوادث الثابتة تناقضه، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المألوف من تعبير النبي، أو أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتون الفقه (. . .) ولم نظفر منهم في هذا الباب بعشر معشار ما عدّوا به من جرح الرجال وتعديلهم»[2].

لقد كان أحمد أمين واعياً أن مصطلحيّ النقد الخارجي والنقد الداخلي لم يتبلورا في كتب الجرح والتعديل، بل هما مصطلحان وافدان «والفرنج يسمون النوع الأول نقداً خارجياً، لأنه خارج عن النصّ نفسه وحوله، ويسمون النوع الثاني نقداً داخلياً، أي أن منشأه النصّ نفسه»[3]، وأن المحدّثين لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي ولم يعرضوا الحديث على الواقع لمعرفة مدى مطابقته للوقائع

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 130.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 217-218.

(3) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 130. والملاحظ أننا لا نعثر على هذين المصطلحين في كتاب أحمد أمين الأول **فجر الإسلام**، ولم يستعملهما إلا في كتابه الثاني **ضحى الإسلام** بعد اطّلاعه على دراسة غولدزيهر التي أشرنا إليها. انظر: **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 129، هامش 1.

الحسية، ويضرب مثالاً على ذلك حديث أبي هريرة: «الكمأة من المن وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة وهي شفاء من السم»[1].

ويرى أحمد أمين أن المحدّثين لم يتعدّوا في نقد هذا الحديث إلى امتحان الكمأة ومعرفة ما إذا كانت تحتوي على ترياق، وإن كانوا رووا إن أبا هريرة قال: «أخذت ثلاث أكموء أو خمساً أو سبعاً فعصرتهن في قارورة وكحلت به جارية لي عمشاء فبرأت»، فإن ذلك لا يكفي لصحة الحكم على هذا الحديث لأن تجربة جزئية نفع فيها شيء مرة لا تكفي منطقياً لإثبات جدوى هذا الدواء، «وإنما الطريقة أن تجرب مراراً، وخير من ذلك أن تحلل لتعرف عناصرها، فإذا لم يكن التحليل في ذلك العصر ممكناً فلتكن التجربة مع الاستقراء»[2].

ويؤاخذ أحمد أمين نقّاد الحديث الذين لم يبحثوا في الأسباب السياسية الداعية إلى الوضع، فلم يشكّوا في أحاديث تدعم الدولة الأموية أو العباسية أو العلوية ولا درسوا البيئة الاجتماعية في عهد النبي والخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين لمعرفة مدى مساوقة الحديث مع البيئة التي حكي فيها ولم يولوا عناية لتدقيق النظر في بيئة الراوي الشخصية وما قد يحمله منها على الوضع، وما طُبّق في هذا المجال يعدّ في نظر أحمد أمين قليلاً، ومن ذلك ما روي عن ابن عمر من تعقيب على الزيادة التي أضافها أبو هريرة عندما أضاف كلب الزرع إلى الكلاب التي سمح النبي بالاحتفاظ بها، فعدّ ابن عمر هذه الزيادة ناشئة عن وجود ضِياع لدى أبي هريرة تقتضي إباحة كلب الزرع لحراستها، وإذا كان نقد ابن عمر لأبي هريرة انصب على الباعث النفسي الذي قد يحمل الراوي على وضع الحديث وفقاً لمصلحته الشخصية، فإن النقد النفسي لم يبلغ من الكثرة والعناية مبلغ النقد الخارجي، ولو يوغل فيه نقّاد الحديث إيغالهم في النوع الأول، ولو

---

(1) رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 156). انظر دفاع السباعي عن صحته واستدلاله بتجربته له وشفائه من مرض أصاب عينيه: **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 282-283. وانظر:
Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, pp. 139-143.

(2) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 131.

انصبت عناية المحدّثين إلى انتقاد المتون لانكشفت أحاديث تبيّن وضعها، مثل أحاديث الفضائل في مدح الأشخاص والقبائل والأماكن[1]، ويستثني أحمد أمين من حكمه هذا المتكلّمين الذين أخضعوا الأحاديث لحكم العقل وطبائع الكائنات مثلما فعل الجاحظ الذي ناقش حديث «من اقتنى كلباً ليس بكلب زرع ولا ضرع ولا صيد فهو آثم»[2]، ورأى في ذكر النبي لهذا القول «الحكاية لأقاويل قوم، أو لعلّ ذلك كان على معنى كان يومئذ معلولاً، فترك الناس العلة ورووا الخبر سالماً من العلل مجرداً غير مميز، أو لعلّ من سمع هذا الحديث شهد آخر الكلام ولم يشهد أوله، أو لعله عليه الصلاة والسلام قصد بهذا الكلام إلى ناس من أصحابه قد كان دار بينهم وبينه فيه شيء وكل ذلك ممكن سائغ غير مستنكر ولا مدفوع»[3].

واضح إذن أن أحمد أمين يميل إلى موقف المعتزلة في تحكيم العقل عند تمحيص الأحاديث، وواضح أيضاً أن هذا الباحث يرى ضرورة إخضاع الأحاديث لمقتضيات التجربة العلمية وهو بذلك يخرج الخبر من دائرة المقدس ويجعله كسائر الأخبار عرضة لوهم الراوي الذي نقله ولعوامل أخرى قد تدخل التحريف على ذلك الخبر. ولقد كان محمود أبو رية أكثر جرأة في بيان مواطن الخلل التي اعترت منهج المحدّثين، لذلك يؤكد في تعريفه مبدأ الضبط في الرواية على شمول هذا المبدأ الخطأ والوهم على حدّ السواء[4]، ولم يرَ في مجهودات علماء الجرح والتعديل في معرفة من تقبل روايته من الرواة ومن تردّ سوى مجهود إنساني بذل فيه الوسع لكنه بقي قاصراً لأن هؤلاء العلماء «لم يستطيعوا على كثرة ما بذلوا في هذا البحث من تعب أن يصلوا إلى ما كان ينبغي أن يبلغوه ولا تمّ لهم ما أرادوا أن يحققوه لأن بحثهم قد جرى على قدر وسعهم وإمكانهم الإنساني ولم يتجاوزوا

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 132-133.

(2) رواه ابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 509).

(3) الجاحظ، **الحيوان**، ج 1، ط 2، القاهرة، 1950، ص 294-295.

(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 275.

الظاهر من أحوال الرواة، ولا تثريب عليهم في ذلك لأن الوقوف على أسرار الرجال وبواطنهم محال بل مستحيل»[1].

أما البحث في مدى صحة المتون فلم يهتموا به، بل جعلوا من الحديث المعيار الأساسي في إثبات صحة الخبر، حتى أن المحدّث يحيى بن سعيد القطان كان يقول: «لا تنظروا إلى الحديث ولكن انظروا إلى الإسناد، فإن صح الإسناد وإلا فلا تغتروا بالحديث إذا لم يصح الإسناد»[2].

وثمة مسألة أخرى لفتت انتباه كل من أحمد أمين وأبي رية في منهج الجرح والتعديل الذي طبّقه نقّاد الحديث، وتتمثّل في أن هذا المنهج، بالإضافة إلى أنه أخرج الصحابة من دائرة نقده ولم يطبّق عليهم معيار تجريح الرواة لمعرفة مدى عدالتهم وضبطهم، اتسم باضطراب اصطلاحاته ووقوعه تحت وطأة الاختلاف المذهبي، فأهل السنّة يجرحون كثيراً من الشيعة حتى أنهم نصّوا على أنه لا يصح أن يروى عن علي ما رواه عنه أصحابه، وكذلك كان الشيعة في عدم الوثوق بمرويات أهل السنّة[3].

نشأ عن هذا الاختلاف المذهبي أن من يعدله قوم قد يجرحه آخرون، حتى عبّر الذهبي عن هذا الاختلاف بقوله: «لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا تضعيف ثقة»[4]، ثم إن بعض المحدّثين يرفض حديث المبتدع مطلقاً كالخارجي والمعتزل في حين يقبل بعضهم روايته في الأحاديث التي لا تتصل ببدعته، وكما تشدد بعض المحدّثين في عدم قبول حديث من اتصل بالولاة، لم يرَ البعض الآخر في ذلك نقيصة تمنع من الوثوق بأقوالهم، ويرى أحمد أمين أن سمة التشدد والتزمّت التي حكمت منهج بعض نقّاد الحديث امتدت حتى رفضت بعض الأحاديث لأن أصحابها أوخذوا على مزحة مزحوها فنشأ عن ذلك

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 286.

(2) المصدر نفسه، ص 285.

(3) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 217.

(4) المصدر نفسه، ص 217. محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 121.

اختلاف كبير في الحكم على الأشخاص وخصوصاً مستوري الحال منهم[1].

إن ما نلاحظه في مواقف الباحثين المحدَثين الناقدين لمنهج المحدّثين أنهم لا يرون إغلاق باب الجرح والتعديل والاكتفاء بما قرره النقّاد القدامى في شأن الرواة، فليس كل من عدله أهل الجرح والتعديل عدل وإن ظهر لمن بعدهم فيه من أسباب الجرح ما لم يظهر لهم[2].

ولا تزال كتب الحديث في رأي أبي رية تحمل الكثير من الأحاديث المشكّلة أو التي تبيّن وضعها، لأن إدراك بواطن الرواة ودخائل النفوس وما ينطوي داخل الضمائر هي في مدار الغيبيات التي لا يطّلع عليها إلا اللّه[3].

إن الموقف نفسه قد اتخذه طه حسين عند تصدير كتاب أبي رية حينما أشار إلى اجتهاد المحدّثين، في حدود استطاعتهم البشرية، في التِماس الأحاديث الصحيحة وتنقيتها من الكذب والشوائب بالاعتماد على درس حياة الرجال الذين نقلوا الحديث جيلاً بعد جيل والتحقق من نقاء سيرتهم وصدق إيمانهم باللّه ورسوله، غير أن هذا الجهد على شدته وإخلاصه يبقى في نظره غير كافٍ، «فمن أعسر الأشياء وأشدها تعقيداً أن تتبع حياة الناس والبحث والفحص والتنقيب عن دقائقها، فمن الممكن أن تبحث وتنقب دون أن تصل إلى حقائق الناس ودقائق أسرارهم، وما تضمر قلوبهم في أعماقها، وما يمعنون في الاستخفاء به من ألوان الضعف في نفوسهم، وفي سيرتهم أيضاً»[4].

وإذا كان طه حسين يرى ضرورة إخضاع رواة الحديث إلى البحث النفسي

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 117. وراجع اختلاف النقّاد في تعديل وتجريح محمد ابن اسحاق (ت 150هـ): أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 217. وعكرمة مولى بن عباس (ت 105هـ): أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 118. والواقدي (ت 130هـ) وغيره. انظر: محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 333-343.

(2) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 27، ص 615.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 337. وانظر: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 100.

(4) طه حسين، مقدمة كتاب **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 9.

لمعرفة بواطنهم وما قد يكونون اضمروا في نفوسهم، فإن هذا الجهد يجب أن يتسع لدراسة النصّ نفسه لمعرفة مدى موافقته للقرآن الذي لا يبلغه الريب لأن نصوصه تناقلتها الأجيال مكتوبة وأجمعت الأمة على اليقين بها[1].

حاول محمود أبو رية تطبيق هذا المنهج على روايات أبي هريرة وعلى سيرته، فرأى في الروايات العديدة التي رواها هذا الصحابي حول فضل بعض الأطعمة تعبيراً عن نهمه الشديد للطعام[2] وتعويضاً عن الحرمان الذي عاشه حينما كان فقيراً معدماً[3]، وعقّب على حديث بسط الثوب الذي رواه أبو هريرة بإنه «لم يأتِ بهذا الحديث إلا ليثبت علو قدره، وسمو شأنه بين جميع أصحابه، ثم ليصول به على الناس بعد ذلك، وليجعل منه سلاحاً رهيباً في يده (. . .) وبذلك تلتفت إليه الأنظار وتشرئب له الأعناق، وتتطاول إليه النفوس، والناس بطبيعتهم يتشوّفون إلى اكتناه الأسرار ويسعون جهدهم دائماً في كشف ما غيّب عنهم من الأمور»[4]، ويذهب أبو رية شأواً آخر في تحليل نفسية أبي هريرة حين أعلن: «ويبدو لمن يدرس نفسية أبي هريرة من خلال سيرته إنه كان مصاباً بالمرض الذي يسمّى في هذا الزمان بـ«مركب النقص»، فهو من أجل ذلك يسعى ليستكمل هذا النقص (. . .) ووجد أن أسهل طريق يبلغه مأربه أن يبثّ أخباراً عن نفسه ثم ينسبها إلى رسول اللّه (ﷺ) وأنه كان يؤثره على غيره من كبار الصحابة بفضله»[5].

لكن تأكيد أحمد أمين ومحمود أبو رية على قصور منهج المحدّثين لتركيزهم على أسانيد الأحاديث وإهمال النظر في متونها قابله اعتراض شديد من الباحثين المحافظين وردود استخدمت فيها وسائل عديدة لإقناع المسلمين المعاصرين من القراء بسلامة منهج الجرح والتعديل وشموله كل المجالات التي يمكن من خلالها توثيق الأخبار.

---

(1) طه حسين، مقدمة كتاب **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 10.
(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 61.
(3) المصدر نفسه، ص 75.
(4) المصدر نفسه، ص 219.
(5) المصدر نفسه، ص 227.

لا بدّ من التنبيه في هذا المجال إلى أن طبيعة الردود وما ستصطبغ به من نزعة دفاعية ومنهج إيماني سيجعل من هذه الردود تخاطب المسلمين وتعمل على تدعيم إيمانهم وإشباع نفوسهم باليقين الديني على حساب الإقناع العقلي، لذلك فمن الطبيعي أن تتسم كتاباتهم بالتضارب وأحياناً بالتناقض، ولعلّ أوضح مثال لهذه النزعة مواقفهم من منهج نقّاد الحديث، هل كان مداره السند أم السند والمتن على حدّ السواء أم المتن دون السند؟

يرى صبحي الصالح أن الجدل حول هذه القضية يتنزّل في الخصومات التي احتدمت حول الشكل والمضمون واللفظ والمحتوى والمعنى والمبنى في مجال الشِّعر والأدب ثم انزلقت إلى العلم والفلسفة، وامتدّ خطرها إلى العلوم الدينية وخصوصاً إلى مجال الحديث النبوي بواسطة المستشرقين، لذلك يعلن في الفصل الذي خصصه لـ«الحديث بين الشكل والمضمون» أنه سيُقبل على دراسة هذه القضية بعد أن غاص في أمّهات كتب الحديث مطبوعها ومخطوطها، حتى أن الحقائق التي سيقدمها «لا يجحدها إلا مكابر عنيد»[1].

ينطلق صبحي الصالح من اشتمال علم مصطلح الحديث على مباحث تتصل بالإسناد وأخرى تتصل بالمتن، وما ذاك إلا أن مباحث المحدّثين تدور حول الإسناد والمتن من حيث القبول والردّ، حتى أن الباحث يلمح في جميع مصطلحاتهم تقسيماً ثنائياً مؤلفاً من السند والمتن، ويستدل صبحي الصالح على ذلك بأن صحة الحديث «الصحيح» تقتضي صحة السند والمتن معاً أو السند دون المتن دون السند، ومثلها «الحسن» في ذلك فلا يحكم بصحة حديث إلا ببيان صحة سنده ومتنه معاً، وينطبق هذا المقياس في رأيه على «الضعيف» من ذلك أن مرسل الصحابي يُقبل رغم انقطاع سنده لأن المتن الذي يحكيه الصحابة لا يعقل أن يكون مخترعاً[2]، ومع اعتراف المحدّثين بأن العلة أكثر ما تتطرق إلى الإسناد، فإنهم لم ينفوا اعتلال المتن فالمدرج والمصحف أكثر ما يقعان في المتون[3].

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 277.

(2) المصدر نفسه، ص 278-279.

(3) المصدر نفسه، ص 281.

يؤكد صبحي الصالح أنه لن يقع في الخطأ الذي سقط فيه المستشرقون حين فصلوا بين السند والمتن مثلما يفصل بين خصمين لا يلتقيان أو ضرتين لا تجتمعان، لأن مقاييس المحدّثين في السند لا تنفصل عن مقاييسهم في المتن إلا على سبيل التوضيح والتبويب والتقسيم لأن «الغالب على السند الصحيح أن ينتهي بالمتن الصحيح والغالب على المتن المعقول المنطقي الذي لا يخالف الحس أن يردّ عن طريق سند صحيح»[1].

ويرى هذا الباحث في مقياس المحدّثين معايير تاريخية ونفسية واجتماعية مكّنتهم من معرفة الحديث الموضوع بإخضاعه للعوامل التاريخية أو الاجتماعية المؤثرة في راوي الحديث[2]، أما المتون فكل ما ذكر من علامات الوضع مثل اللحن والمجازفة بالوعد والوعيد ومزج الكلام الفطري بعبارات الأصوليين والمتكلّمين واختلاق الأحاديث تقرباً إلى الطبقة الحاكمة، تدور كلها حول المتن المروي، وينتهي صبحي الصالح إلى النتيجة التالية، وهي: «إنه إذا كان لا بدّ من الاختيار بين السند والمتن أيهما تدور حوله مباحث المحدّثين، فإنه المتن بلا نزاع، وما السند إلا وسيلة إلى الأقوال والمتون»[3].

يلح فلاتة مثل صبحي الصالح على غلبة بحث المحدّثين في متون الأحاديث، حيث يؤكد ذلك الضوابط التي وضعوها لتصحيح الأحاديث وهي ألا يكون الحديث مخالفاً لصريح القرآن وألا يكون مخالفاً لمقتضى النظر العقلي بحيث لا يقبل التأويل أو أن يشتمل على كلام لا يشبه كلام الأنبياء في فصاحته وبلاغته أو أن يرِد في الحديث تاريخ معين لوقوع فتنة أو زوال نعمة أو هلاك أمة أو أن يشمل على مجازفات كالأقراط بالوعيد الشديد أو الوعد العظيم على العقل اليسير[4].

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 283.

(2) المصدر نفسه، ص 283.

(3) المصدر نفسه، ص 286-287.

(4) عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 2، سبق ذكره، ص 65-70، انظر أيضاً: رفعت فوزي عبد المطلب، **توثيق السنّة في القرن الثاني للهجرة**، سبق ذكره، ص 38-42، الذي يرى أن انتقاد المتون ابتدأ منذ عهد الصحابة.

غير أنه لسائل أن يتساءل هل طبقّت فعلاً هذه المقاييس على الأحاديث وهل تخلو كتب الصحاح من أحاديث تناقض هذه المعايير؟

أما السباعي فإنه يرى في منهج المحدّثين منهجاً منطقياً يتلاءم مع مقتضيات قبول الخبر، لأن أول ما يسبق إلى خاطر المتقبل للخبر أن يستوثق من صدق المُخبر والنظر في حاله وأمانته[1]، لكن السباعي وإن كان لا ينفي إمكان طروء العلة على متن الحديث، فإن ذلك لا يشرّع في نظره إعادة النظر في المتون التي ظهر للمسلم المعاصر خطأ رواتها، «فلعلّ في مستقبل الزمن ما يكشف السّر ويوضح لك ما غاب عنك، فإذا أنت لم تقتصر على التوقف في الخبر في هذه الحالة، بل حكمت بكذبه، كان ذلك افتئاتاً منك على من أخبرك، ونقضاً لما أبرمته، إذ كذبت المُخبر وأن له مصدق وبه واثق»[2]، ويحاول المؤلف تلمّس العذر لاهتمام علماء الحديث بالسند وجعله عمدتهم الأولى في تمحيص الحديث بالتأكيد على أن هذا المنهج أظهر آلاف الأحاديث المكذوبة وبأن المحدّثين لم ينحوا هذا المنحى إلا لأنهم يبحثون في أحاديث النبي، وللنبي ظروف خاصة به تجعل مقياس النقد في حديثه أدق وأصعب من مقياس النقد في أحاديث الناس، لأنه رسول يتلقى الوحي (. . .) وأحاط من أسرار الغيب بما لم يحط به إنسان عادي، فلا مانع يمنع عقلاً من أن يقول حديثاً يعلو عن إفهام الناس في عصره فيكون أشبه بالعبارة الفلسفية لعصور تبلغ فيها الفلسفة مداها، ولا مانع في رأيه أيضاً أن يضع النبي للناس أحكام معاملات أشبه ما تكون بألفاظ القوانين، «فلا يصح أن يستبعد منه مثل تلك الأقوال القانونية بحجة أنها أشبه ما تكون بمتون الفقه، إذ ماذا كان ينبغي أن يقول لو لم يستعمل هذه الألفاظ العربية الفصيحة لمدلولاتها الصريحة»[3].

ينتهي السباعي إذن إلى أن تضييق العلماء لدائرة نقد المتن يصدر عن حكمة وعن موقف متبصر، لأن انتقاد حديث في خواص بعض النباتات أو الثمار مثلاً قد

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 270.
(2) المصدر نفسه، ص 270.
(3) المصدر نفسه، ص 276.

يؤدي إلى إنكار دليل على إعجاز النبوة لم يكتشف بعد، من هنا كان انتقاد حال الرجال في السند لأنه يجري عليهم من القوانين ما يجري على الناس جميعاً، أما المتن فإنه ينسب إلى ما هو فوق البشر في علومه ومعارفه واستعداده[1].

ويذهب أبو شهبة إلى موقف مشابه فيرى في قصور المحدّثين في انتقاد المتون، بعد غور ودقة نظر، لأنهم لاحظوا أن الاكتفاء بصلاح الراوي وتقواه وعدالته كفيل بحفظ الحديث من الزيادة والاختلاق، أما الأحاديث التي يلحظ في متنها إشكال «فلا محل لتحكيم النقد العقلي المجرد في المتن، إذ مثل هذا المتشابه ما لا تستقل العقول بإدراكه ولا يدرك المراد منه إلا من اللّه أو من الرسول المبلغ عنه، والواجب إما الإيمان به كما ورد مع تفويض علم حقيقته إلى اللّه والتنزيه عن الظاهر المستحيل أو التأويل بما يوافق العقل وما أحكم من النقل»[2].

نخلص إلى القول إن هذه النزعة الدفاعية الواضحة في مواقف الباحثين المحافظين تبطن موقفاً رافضاً لكل انتقاص في منهج المحدّثين، وترى أن «كل علم لا يهتدي بقواعد الجرح والتعديل وكل أمة لا تجعلها منهاج حياتها فإن الحقيقة فيهما ضائعة ووجهها محجوب بقتام التشويه وقترة التزييف»[3]، لكن الباحثين الرافضين لإضفاء قداسة زائفة على منهج بشري وقعت صياغته في فضاء معرفي مخصوص يقفون في المقابل موقفاً ينادي بإعادة النظر في مناهج علوم الحديث وفي كتب الحديث التي تشكلت وفق هذا المنظور، ولا شكّ أن مواقف الباحثين من مدى الوثوق المطلق فيما حوته كتب الصحاح من أحاديث ستحكمها مواقفهم السابقة من عدالة الصحابة ومن مدى تأثير العوامل السياسية والاجتماعية والدينية في اختلاق أحاديث نسبت إلى النبي ومدى قدرة منهج علماء الحديث على تنقية مدونة الحديث التي وصلت إلينا من كل ما من شأنه أن يضعها موضع تساؤل وإعادة النظر.

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 277.

(2) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 48-49.

(3) فاروق حمادة، **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ط 1، الدار البيضاء، 1987، ص 10.

2- صحّة «الصحاح»

لعلّ أهم سمات القرن الثالث للهجرة في مجال الحديث النبوي هو نشاط حركة الجمع والنقد وتمييز الصحيح من الضعيف وتشريح الرجال وتشكل الكتب المعروفة بـ«الصحاح».

ولا شكّ أنه يتعين علينا، لتحديد معنى «الصحاح»، استحضار تعريف ابن الصلاح من جديد في خصوص الحديث الصحيح، فهو يعرّفه بكونه «الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، فلا يكون شاذاً ولا معللاً»[1]، وهذا يعني في نظره وجوب أن يكون الحديث الصحيح مرفوعاً إلى النبي لأن من شرط المسند أن يكون مرفوعاً، غير أن قصر الحكم بالصحة على المرفوع يرى فيه النووي تضييقاً من دائرة الصحيح، لأن الحكم بالصحة يطلق على المرفوع وعلى غير المرفوع مما ينقل عن الصحابي أو التابعي مستوفياً شروط الصحة، ولا يقتصر الخلاف بين العلماء على مدى اعتبار غير المرفوع صحيحاً، ذلك أن الصحيح يتنوع إلى متفق عليه ومختلف فيه، وينقسم إلى مشهور وغريب، ويتفاوت في القوة بحسب تمكّن الحديث من الصفات المذكورة التي تنبني عليها الصحة[2].

وإلى جانب الخلاف في مفهوم الصحة نجد أن تشكل الكتب المعتبرة صحيحة هي مرحلة تالية من عمليات حفظ الموروث الثقافي الإسلامي، فقد سبقتها في بداية القرن الثاني عملية تدوين الحديث وحفظه من النقل الشفهي، لذلك كان عمل جامعي الحديث في القرن الثالث يتجاوز بمجرد تبويب العلم بعد أن تمّ تدوينه، بل كان مثلما يرى الجابري «عملية إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه تراثاً: أي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي إلى الأشياء»[3].

إذن، فالأسئلة التي تطرح في هذا المجال: كيف تشكلت هذه **الصحاح**؟ وما

---

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 10.

(2) المرجع نفسه، ص 14.

(3) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 64.

هي شروط الصحة التي اعتمدتها؟ وما موقف الأجيال الإسلامية منها؟ وهل أجمعت على قبولها أم اختلفت المواقف منها؟ وما مدى الوثوق في الأحاديث التي اشتملت عليها؟

إن تلمّس إجابات عن هذه الأسئلة المتداخلة يقتضي منا بدءاً تحديد كتب الحديث التي تنضوي تحت كلمة «**الصحاح**».

قدّم ابن الصلاح محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ) على اعتباره أول من صنّف الصحيح، ثم تلاه أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت 261هـ)[1]، بيد أن بداية تصنيف الحديث لا يجمع عليها العلماء، ذلك أن النووي يسندها إلى مالك في **موطئه**[2]. وإذا كان قد اعترض على هذا الرأي بأن مالكاً لم يخص كتابه بالحديث الصحيح، بل أدخل فيه المرسل والمنقطع، فإن ابن عبد البر عمل على وصل أحاديث **الموطأ** عدا أربعة منها[3]، ويحيلنا هذا الاختلاف على إشكال ثانٍ يتعلق بأول كتاب سمّي صحيحاً، فقد قال الشافعي «أصح الكتب بعد كتاب اللّه موطأ مالك»[4]، وجمع الدهلوي في **حجة اللّه البالغة** كل من **موطأ** مالك **وصحيح** البخاري **وصحيح** مسلم، واعتبر القاضي أبو بكر ابن العربي **الموطأ** الأصل **الأول** والبخاري الأصل **الثاني**. أما ابن الصلاح فيعدّ كتابيّ البخاري ومسلم «أصح الكتب بعد كتاب اللّه العزيز»، وردّ قول الشافعي بأنه صرح به قبل وجود كتابيّ البخاري ومسلم[5]، ويتسع مفهوم «الصحاح» ليشمل تصنيف أبي داود السجستاني (ت 275هـ) والترمذي (ت 279هـ) والنسائي (ت 307هـ)، أما **سنن** ابن ماجة (ت 237هـ) فنجد ابن خلدون يهمل ذكرها ضمن كتب الصحاح[6]، غير أن ابن الصلاح لا يرى في هذا التوسع إلا تساهلاً من أهل الحديث[7].

---

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 17.
(2) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 234.
(3) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 18، هامش 3.
(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 295.
(5) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 18.
(6) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 537.
(7) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 40.

يمكن إذن اعتبار توسع مفهوم «**الكتب الصحاح**» ليشمل الكتب الخمسة يعود إلى عوامل عدة، **أولها** الجهد الذي بذله أصحابها في إخراج كتبهم، فقد روي أن مالكاً روى مئة ألف حديث اختار منها في **الموطأ** عشرة آلاف ثم لم يزل يعرضها على الكتاب والسنّة العملية حتى رجعت إلى خمسمئة حديث، ونقل عن البخاري أنه لبث في تصنيفه ستة عشر سنّة وأخرجه من ستمئة ألف حديث، وكذلك شأن مسلم الذي أخرج **صحيحه** من ثلاثمئة ألف حديث. أما **ثاني** هذه العوامل يتمثل في الاعتبارات الجغرافية لانتشار هذه الكتب، ففي حين فضّل أهل المغرب **صحيح** مسلم ذهب المشرقيون إلى أفضلية **صحيح** البخاري[1]. وأما العامل **الثالث** يتصل باعتبارات فقهية، من ذلك أنهم عدّوا **سنن** أبي داود تكفي المجتهد وإنه يكفي منها لدينه أربعة أحاديث احتواها كتابه[2].

إن هذه الكتب الخمسة تمثّل مجالاً واسعا للبحث والمقارنة وتلمس مواقف الباحثين المعاصرين منها، إلا أنه يجدر بنا قصر حدود النظر في دائرة **صحيحي** البخاري ومسلم، لأنه رغم اختلاف مواقف بعض العلماء في شأن قيمتها، فإن معظم جمهور أهل السنّة يرى فيهما أوثق كتب الحديث وأصحها على الإطلاق، حتى أنهما اكتسبا قداسة خولت لهما تبوأ مكانة تلي القرآن، فأصبح الطعن فيهما بمثابة الطعن في أحد المكونات الأساسية للضمير الإسلامي.

إن المتأمل في الفصول والفتاوى التي تناول فيها محمد رشيد رضا مدى صحة بعض أحاديث البخاري وفي كتابات أحمد أمين ومحمود أبو رية، يلاحظ إهمال الحديث عن الجوانب المعرفية التي حكمت منهج كل من البخاري ومسلم في **صحيحيهما** وعدم الاهتمام بالبحث في شروط صحة الخبر لدى كل منهما، لأن هذه الشروط هي التي يقع بها تثبيت صحة العلم السنّي داخل المنظومة السنّية، ويقع بواسطتها تأسيس صحة هذا العلم في مقابل بطلان «صحة العلم الشيعي»، ولعلّ اهتمامهم بمسائل كانت مثاراً للجدل مع خصومهم، بالإضافة إلى الحدود التي فرضتها ثقافتهم والفضاء المعرفي الذي وجدوا فيه، فرض عليهم عدم الحفر

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 537.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 317.

في هذه الجوانب والاقتصار على تلمّس بعض مواطن القصور في هذه الصحاح.

يمكن اعتبار الشيخ محمد عبده أول مسلم معاصر تجرأ على رفض حديث أورده البخاري حين رفض حديث سحر بعضهم للنبي، وعارضه بما يذكره القرآن من أن هذا الادعاء هو قول الظالمين[1]، غير أن هذه الإشارة التي يذكرها رشيد رضا عن إمامه[2] لا تمكّن من استخلاص موقف واضح للإمام في هذه المسألة. أما رشيد رضا فقد كان بفضل تعامله الطويل مع الأحاديث في القضايا التي درسها وفي الفتاوى التي أجاب عنها، أقدر من شيخه على تقديم موقف أكثر وضوحاً من هذه المسألة، فقد أجاب عن سؤال توجه به أحد القراء حول مدى صحة أحاديث البخاري وحكم من أنكر منها شيئاً بإن أحاديث **الجامع الصحيح** للبخاري في جملتها «أصح في صناعة الحديث وتحري الصحيح من كل ما جمع في الدفاتر من كتب الحديث ويليه في ذلك **صحيح** مسلم»، إلا أن ذلك لا يعني خلوها من أحاديث قليلة في متونها نظر منا يقربها من الأحاديث الموضوعة.

نفى رضا أن يكون الاعتقاد بصحة أحاديث البخاري من أصول الإيمان، لأن الإسلام في رأيه لا يوجب أن يؤمن المسلم بكل حديث رواه البخاري مهما يكن موضوعه، «بل لم يشترط أحد في صحة الإسلام ولا في معرفته التفصيلية الاطّلاع على **صحيح** البخاري والإقرار بكل ما فيه»[3]، بيد أنه يشترط في المنكر لحديث أوردته الصحاح أن يكون قد قام عنده الدليل على عدم صحته سنداً ومتناً، لأن العلماء الذين أنكروا صحة بعض الأحاديث لم ينكروها إلا بأدلة قامت عندهم دون أن يعدّ ذلك طعناً في دين الإسلام[4].

ويهاجم محمد رشيد رضا العلماء المتزمّتين الذين أدخلوا في شروط التكليف قراءة البخاري والإيمان بكل ما فيه، ويرى في مسلكهم هذا تناقضاً كبيراً، من ذلك أن ملايين الناس من أتباع المذهب الحنفي يرون كره رفع اليدين عند الركوع

---

(1) **القرآن**، الإسراء: 17/ 47.
(2) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 29، ص 104.
(3) المصدر نفسه، م 29، ص 105.
(4) المصدر نفسه، م 29، ص 51.

والقيام منه رغم أن البخاري قد نصّ عليه في **صحيحه** بأسانيد كثيرة، فهم لا يرون إثماً وحرجاً ألا يكون إمامهم مطّلعاً على أسانيد البخاري فيه، وفي المقابل يكفّرون رجلاً أنكر حديثاً أورده البخاري[1] لا يتعلق متنه بعقائد المسلمين أو بعباداتهم وشرائعهم، ويومئ رشيد رضا إلى أن هذه القداسة التي أسبغها الناس على البخاري و**صحيحه**[2] متأخرة لأن ما من مذهب فقهي إلا وأهله يتركون العمل ببعض ما صح عند البخاري وعند مسلم من أحاديث التشريع المروية عن كبار أئمة الرواة لعلل اجتهادية أو لمحض التقليد، «ومع هذا نقول بحقّ أن **صحيح** البخاري أصح كتاب بعد كتاب اللّه ولكنه ليس معصوماً هو ورواته من الخطأ»[3].

إن فكرة نفي العصمة عن البخاري ورواته هي التي انطلق منها أحمد أمين في تقييم جهود البخاري، فهو يرى أن البخاري على حافظته القوية التي تميز بها وعلى مهارته في تعريف الرجال ونقدهم وعلى صرامة القواعد التي وضعها في صحة الحديث[4]، لا يخلو **صحيحه** من أحاديث مقطوعة وموقوفة تخل بشروط الصحة الواجب توفرها في الحديث، وهو وإن كان يورد موقف الذين عللوا وجود الموقوفات والمقطوعات في **صحيح** البخاري بإنه رام من ذكرها الاستئناس بها دون جعلها أساساً لكتابه، إلا أن أحمد أمين يبدو غير قابل لهذا التعليل[5].

ويحلل أحمد أمين المنهج الفقهي الذي توخاه البخاري في تصنيف كتابه،

---

(1) يقصد به توفيق صدقي الذي انطلقت دعوات تكفيره لإنكاره حديث «الذباب» الذي نصّ على صحته البخاري.

(2) راجع موقف رضا من استنصار الناس بقراءة البخاري وزيارة قبره عند الشدائد. **تفسير المنار**، ج 4، سبق ذكره، ص 119.

(3) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 29، ص 51.

(4) لعلّ من الأسباب التي حملت الجمهور على تفضيل **صحيح** البخاري على **صحيح** مسلم أن البخاري لا يكثر من الرواية عن الضعفاء واشترط الدرجة الأولى في المحدّثين المكثرين عكس مسلم. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 119.

(5) راجع موقف ابن الصلاح الذي يجزم بأن البخاري لا يورد الحديث الموقوف إلا لأن «إيراده له في أثناء الصحيح مشعر بصحة أصله إشعاراً يؤنس به ويركن إليه». **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 25. وانظر: صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 152.

ويرى في الترتيب الذي اعتمده صاحبه[1] شيئاً من الغرابة والاضطراب في المنهج، ذلك أن بعض الأبواب تتضمن أحاديث كثيرة وبعضها فيه حديث واحد وبعضها فيه آية من آيات الكتاب وبعضها عنوان لا شيء تحته، وما ذلك إلا لأن البخاري لم يضع كتابه في صيغته النهائية واضطر ناسخوه إلى ضمّ بعض الأبواب وإلى إضافة تراجم إلى أحاديث غير مترجم لأصحابها، وهذا يعني في نظر أحمد أمين ومحمود أبو رية أن **الجامع الصحيح** في شكله النهائي أنجزه أتباع البخاري وتلاميذه[2].

ويضيف أحمد أمين أن مهارة البخاري في نقد الرجال لم تمنع روايته عن رواة غير ثقات ضعّف الحفّاظ منهم نحو الثمانين، ويردّ هذا الأمر إلى استحالة الوقوف على أسرار الرجال، «نعم إن من زل زلة واضحة سهل الحكم عليه، ولكن ماذا يصنع بمستور الحال؟ (. . .) من هذا نرى صعوبة الحكم على مستوري الحال، ولم يسلم جامع كتاب حديث من ذلك الاختلاف في الحكم على الرجال»[3]، بالإضافة إلى أن نقد الحديث توجه بالأساس إلى شكله دون متونه «حتى نرى البخاري على جليل قدره ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة لاقتصاره على نقد الرجال، كحديث «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مئة سنة نفس منفوسة»»[4]، وحديث «من اصطبح

---

(1) رتب البخاري كتابه ترتيباً فقهياً مشابهاً لذلك التي اعتمده مالك في **الموطأ**، وقد اعتبر السبكي في **طبقات الشافعية** البخاري فقيهاً شافعياً، لكن أحمد أمين يستبعد هذا الأمر لأن البخاري لم يساند مذهباً فقهياً معيناً. **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 114. وانظر: فصل «البخاري»، د. م. إ، روبسن، ج 1، ط 2، بالفرنسية، ص 1337.

(2) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 115-116. محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 301.

(3) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 117-118.

(4) رواه البخاري وأبو داود وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 4، سبق ذكره، ص 91)، انظر: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 218. وراجع تأويل السباعي للحديث واعتباره معجزة نبوية: **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 282-285.

كل يوم سبع تمرات من عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل»[1].

ينتهي أمين إذن إلى أن البخاري، وإن كان عرضة للخطأ أحياناً، فقد تحرى في جمع أحاديث كتابه ما أمكنه التحري وبذل في ذلك أقصى الجهد حتى ذكر أن الأحاديث التي اختارها هي التي صحت عنده من ستمئة ألف حديث[2].

أما محمود أبو رية فتكاد توحي كل صفحة من صفحات كتابيه بعدم وثوقه في رواة الحديث وبعدم اطمئنانه إلى ما أورده الرواة عن أبي هريرة وعن غير أبي هريرة، «وإن كان فيهم البخاري أو غير البخاري» على حدّ تعبير هذا الباحث[3]، لذلك نزّل كتب الحديث مثل **موطأ** مالك و**صحيح** البخاري و**صحيح** مسلم في فصل عنونه بـ«كتب الحديث المشهورة»[4] دون ذكر لفظ الصحة، وهو يومئ بذلك إلى ما صرّح به في كتابه الثاني من أن «هذين الكتابين (أي **صحيحي** البخاري ومسلم) لم يكن لهما في القرون الأولى الإسلامية تلك القداسة التي جعلت لهما بعد ذلك»[5]، ويستند أبو رية في تقرير هذا الرأي على ما عقّب به الثعالبي (ت 429هـ) في كتابه **ثمار القلوب** على الحديث القدسي الذي أخرجه البخاري ومسلم، ونصه: «جاء ملك الموت إلى موسى فقال له: أجب ربك. فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها، فرجع الملك إلى اللّه تعالى، فقال: إنك أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت ففقأ عيني. فردّ اللّه إليه عينه وقال: ارجع إلى عبدي فقل له: إن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما توارت بيدك من شعرة فإنك تعيش بها سنة»، بأنه من أساطير الأولين وأن ملك الموت هذا أعور حتى قيل في عوره الشِّعر وانتهى الثعالبي إلى عدم أخذه بهذه الحكاية[6].

---

(1) رواه البخاري ومسلم وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 4، سبق ذكره، ص 144). انظر: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 118.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، سبق ذكره، ص 212.

(3) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 111.

(4) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 294.

(5) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 245.

(6) المصدر نفسه، ص 244-245.

من الملاحظ أن أبا رية يحشد نقولاً عديدة من كتب التاريخ ومن الشروح[1] التي وضعها أصحابها على **صحيحي** البخاري ومسلم، وكلها تحوم حول انتقاد القدامى لـ **الصحيحين** لوجود رجال فيهما صرّح العلماء بتجريحهم، ولاعتماد البخاري ومسلم على روايات بعض المدلّسين، وتسرب بعض الروايات الغريبة إليهما[2]، بيد أن أهم نقد وجهه أبو رية إلى البخاري ومسلم يتمثّل، في رأينا، في إنه عاب عليهما إهمال الرواية عن أهل الرأي من أمثال أبي يوسف ومحمد بن الحسن رغم سعة علمهما وتقدّمهما على كثير من الحفّاظ، وعلى أهل البيت إذ لم يحتج البخاري بأحد من جماعتهم[3].

إن هذا المنهج الانتقائي لدى البخاري هو الذي رسخ الانشطار في الترائين السنّي والشيعي، فكان من الطبيعي أن تنتقد الشيعة البخاري لكونه «لا يروي عن جعفر بن محمد الصادق ولا عن الأئمة من ولده الأطهار ويروي عن الفجار والأشرار كمعاوية ومروان بن الحكم وعمران بن حطان الخارجي (. . .) ويعتمد على العشرات ممن لم تتوفر فيهم الشروط التي تيسر للباحث الاطمئنان بصدور الحديث عن الرسول»[4].

يلفت أبو رية انتباهنا أيضاً في كتابيه إلى الأحاديث ذات البنية الأسطورية التي اشتمل عليها **صحيحا** البخاري ومسلم، والتي نقل أبو هريرة عن كعب الأحبار عدداً كبيراً منها، وهذه الأحاديث قد اتفق موقف أبي رية منها مع موقف عبد الحسين العاملي، غير أن أبا رية يختلف عن معاصره في إنه كان يسوقها دون تعليق عليها، وعلّل أبو رية هذا الأمر بأنه يدع ذلك إلى نباهة عقول القراء وفطنتهم[5]، والمتأمل في هذه الأحاديث يلحظ فعلاً أنها تنطق بنظرة ميثية إلى العالم والأشياء

---

(1) من أهم هذه الشروح: ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، والزرقاني، **شرح موطأ الإمام مالك**.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 299-313.

(3) المصدر نفسه، ص 312.

(4) هاشم معروف الحسني، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، سبق ذكره، ص 10.

(5) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 244.

ومسائل الغيب والآخرة لكن رواة الحديث قبلوها وتلقاها المسلمون بعدهم بالقبول وخصوصاً قد أثبتتها كتب الصحاح.

إن هذا القبول دليل واضح على الثقافي الذي ينضح من شروط المحدّثين، ذلك أن هذه الأحاديث ذات البُعد الميثي تنسجم مع البنية الذهنية والنفسية للقدامى ولم تكن مضامينها تثير في نفوسهم أي ريب في شأنها ولذلك قبلوها ولم يكن بوسع معاييرهم أن تقصيها من المدونة الحديثية التي عدّت صحيحة. لنتأمل في هذه الأحاديث التالية وقد ضمتها كتب الحديث المعتبرة صحيحة:

روى أبو هريرة أن النبي قال: «تحاجّت الجنة والنار: فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: مالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطتهم (. . .) فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع (اللّه) رجله، فتقول قط قط. فهناك تمتلئ ويزوي بعضها إلى بعض»[1].

وروى أبو هريرة مرفوعاً إلى النبي أن سليمان بن داود قال: «لأطوفن الليلة بمئة امرأة تلد كل امرأة غلاماً يقاتل في سبيل اللّه، فقال له الملك: قل إن شاء اللّه، فلم يقل فلم تلد إلا امرأة نصف إنسان. . .»[2].

وروى أبو هريرة أيضاً أن النبي قال: «فقدت أمة من بني إسرائيل لا يُدرى ما فعلت، وإني لا أراها إلا الفأرة، إذا وضعت لها ألبان الإبل لم تشرب، وإذا وضع

---

(1) رواه البخاري ومسلم وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 12). محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 245. وانظر عبد الحسين العاملي الذي يتساءل بعد إيراد هذا الحديث: لماذا تحاجّت الجنة والنار؟ وهل يصدق مسلم أن للّه رجلاً؟ وما الحكمة من هذه الرواية؟ **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 63.

(2) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 245. والملاحظ أن هذا الحديث أورده البخاري ومسلم بروايات مختلفة تذكر **الأولى** مئة امرأة **والثانية** تسعون **والثالثة** سبعون **والرابعة** ستون. المصدر نفسه، ص 246. ويرى عبد الحسين أن هذا الحديث واهٍ لأن القوة البشرية تضعف عن الطواف بكل هذه النساء في ليلة واحدة. عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 69. والواضح أن تصور القدامى للأنبياء كان غير منفصل عن تصورهم للأبطال، فتخلع عليهم تبعاً لذلك صفات أسطورية من ضمنها قوة جنسية خارقة.

لها ألبان الشاة شربت»[1]، ونقل هذا الصحابي عن النبي قوله: «خلق آدم على صورته طوله ستون ذراعاً»[2].

وروى الشيخان وبعض السنن والمسانيد والتفسير المأثور عن أبي ذر، قال رسول اللّه لأبي ذر حين غربت الشمس: «أتدري أين تذهب؟ قلت: اللّه ورسوله أعلم. قال: فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فستأذن فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، فيقال لها ارجعي من حيث شئت فتطلع من مغربها، فذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ﴾»[3].

وأخرج الشيخان عن أبي هريرة: «إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان وله ضراط حتى لا يسمع التأذين فإذا قضى التأذين وثوب بالصلاة حتى إذا قضى التثويب أقبل حتى يخطر بين المرء ونفسه»[4].

وأخرجا كذلك واللفظ لمسلم عن أنس بن مالك أن رجلاً سأل النبي، قال: «متى تقوم الساعة؟ (. . .) قال: فسكت رسول اللّه هنيهة ثم نظر بين يديه إلى غلام من أزد شنوءة، فقال: إن عمر هذا لم يدركه الهرم حتى تقوم الساعة. قال أنس: ذاك الغلام من أترابي يومئذ»[5]، وروى مسلم عن عمرو بن الشريد، قال:

---

(1) رواه ابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 6، سبق ذكره، ص 88). محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 247. عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 151-152.

(2) رواه البخاري ومسلم وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 438). وهذا الحديث هو عين الفقرة السابعة والعشرين من الإصحاح الأول من إصحاحات التكوين في التوراة، ولفظه «فخلق اللّه الإنسان على صورته، على صورة اللّه خلقه ذكراً وأنثى خلقهم». عبد الحسين العاملي، **أبو هريرة**، سبق ذكره، ص 54.

(3) رواه البخاري (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 4، سبق ذكره، ص 178). محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 226.

(4) روته كتب الحديث الستة (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 126). محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 226.

(5) (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 7، سبق ذكره، ص 85). وعقّب أبو رية على هذا الحديث بقوله: «مات أنس في سنة 93هـ على المشهور وهو قرب الغلام الذي قال للنبي أنه لا يدركه الهرم حتى تقوم الساعة، وبذلك يكون قيام الساعة قبل انقضاء القرن الأول الهجري كما نصّ الحديث. فما قول عبّاد الأسانيد؟ لعلّ بعضهم ينبري فيقول: =

«ردفت النبي (ﷺ) قال: هل معك من شِعر أمية؟ قلت نعم فأنشدته مئة بيت، فقال: «لقد كاد يسلم في شِعره»»، وروى أحمد في مسنده عن عكرمة عن ابن عباس إن النبي (ﷺ) قال: «صدق أمية في شيء من شِّعره، وفي رواية أخرى قال رسول اللّه: صدق أمية بن أبي الصلت في شيء من شِّعره، فقال:

زحل وثور تحت رجل يمينه والنسر للأخرى وليث مرصد

فقال رسول اللّه: صدق. وقال:

والشمس تطلع كل آخر ليلة حمراء يصبح لونها يتورد

تأتي فما تطلع لنا في رسلها إلا معذبة وإلا تجلد

«والذي نفسي بيده ما طلعت الشمس قط حتى ينخسها سبعون ألف ملك، فيقولون لها: اطلعي، اطلعي. فتقول: لا أطلع على قوم يعبدونني من دون اللّه. فيأتيها ملك فتشتعل لضياء بني آدم، فيأتيها شيطان فيريد أن يصدها عن السجود فتغرب بين قرنيه فيحرقه اللّه تحتها. وروى الطبراني عن أبي أمامة، إن اللّه وكّل بالشمس تسعة أملاك يرمونها بالثلج كل يوم، ولولا ذلك ما أتت على شيء إلا أحرقته»»[1].

إن هذه «الأحاديث المشكلة» لا تثير لدى الباحثين المحافظين أي رغبة في إعادة النظر في المسلّمات التي استقرت عليها عقولهم، ذلك أن أفق انتظارهم ما زال يتغذى ويتم تجييشه بواسطة متخيل ديني يهيمن هيمنة كاملة على عقولهم ونفوسهم، كما أن الهالة التي أحيطت بها كتب الصحاح والقداسة التي بلغت حدّ الغلو المفرط كانت تمنع كل طعن في رجال البخاري ومسلم تأسياً بقول المحدّثين القدامى: «كل من روى عنه من الصحيح فقد جاز القنطرة»[2]، بل إنه لا حاجة تدعو إلى إعادة النظر في صحتها لأنه إذا قيل: «هذا الحديث رواه البخاري أو

= وما يدريك لعلّ هذا الغلام لم يدركه الهرم إلى الآن؟». **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 228.

(1) رواه ابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 174). محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 227.

(2) الشاهد مذكور في كتاب الحسني: **دراسات في الحديث والمحدّثين**، سبق ذكره، ص 163.

مسلم كان ذلك كافياً للحكم بصحة الحديث (فـ) لا حاجة إلى أن يحكم عليها بالصحة إلا أن يكون التنطع والتشبع»[1].

إن المنزلة الخاصة التي يفردها الباحثون المحافظون لأحاديث **الصحيحين** لا تمنع من قبول أحاديث أخرى تنطبق عليها مقاييس الصحة، لذلك يوسعون دائرة الصحيح لتشمل ما أخرج على شروط الشيخين[2]، ويرفض السباعي في هذا السياق ما ذكره أحمد أمين من أن البخاري لم تصح عنده إلا الأحاديث التي جمعها لأن العلماء قرروا عدم استيعاب البخاري ومسلم الصحيح في **صحيحيهما**[3]، وابن الصلاح ينقل عن البخاري قوله: «ما أدخلت في كتاب الجامع إلا ما صح وتركت من الصحاح لملال الطول»[4]، وعن مسلم أيضاً: «ليس كل شيء عندي صحيح وضعته هاهنا (يعني في كتابه الصحيح)، إنما وضعت هاهنا ما أجمعوا عليه»[5].

ونلاحظ من جانب ثانٍ رفضاً مطلقاً لكل تفحص جديد لمتون الأحاديث التي وردت في الصحاح، بل إن أقصى ما نلمسه في كتابات الباحثين المحافظين هو تأويل جديد لمتون بعض الأحاديث حتى لا تتهاوى صحتها في نظر قرائهم، ولا تهم الحجج المستخدمة سواء كانت عقلية أو نقلية أو مستقاة من التجارب العلمية الحديثة بقدر ما يهم إغلاق كل باب للطعن في صحة كتابيّ البخاري ومسلم، وأبرز دليل على هذه النزعة الصراع العنيف حول حديث «الذباب».

لقد روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة، أحدها ما رواه البخاري عن أبي هريرة من قول النبي: «إذا سقط الذباب في إناء أحدهم فليغمسه كله فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء»[6]، وقد وجد هذا الحديث من نقد الباحثين المعاصرين ما

---

(1) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 254.
(2) نذكر على سبيل المثال **المستدرك** للحاكم النيسابوري.
(3) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 248.
(4) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 19.
(5) المصدر نفسه، ص 20.
(6) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 228.

لم يجده حديث آخر، ذلك أن الذباب في نفسه أمر مستقذر تنفر النفوس منه فكيف يأمر النبي بغمسه إذا سقط في الإناء الذي فيه طعام أو شراب؟

لقد لفت هذا الحديث نظر الطبيب توفيق صدقي عند بحثه في سنن الكائنات الطبيعية، فعبّر عن اقتناعه بتعارض هذا الحديث مع الواقع لأن العلوم والفنون الطبية التجريبية بيّنت خطر الذباب على صحة الإنسان وما تنقله من الجراثيم على الأطعمة التي تسقط عليها[1].

واعترف رشيد رضا بأن هذا الحديث وإن كان سنده صحيحاً، فإن متنه مشكل، وذهب إلى أن ورود هذا الحديث في البخاري لا يعدّ دليلاً قاطعاً على أن النبي قاله بلفظه، وحصر الإشكال الوارد في هذا الحديث في أمرين: **الأول** أن هذا الحديث غريب عن العلم وعن الرأي والتشريع، ذلك أن من قواعد الشرع العامة أن كل ضار قطعاً هو محرم قطعاً، ومن قواعد الرأي عدم إمكان التفرقة بين جناحيّ الذبابة في أن يكون أحدهما ساماً والثاني نافعاً، أما الإشكال **الثاني** فتعارض هذا الحديث مع حديث آخر رفع إلى النبي وفيه يأمر برفع طعام وقعت فيه فأرة، وقد فرّق الفقهاء بين الحديثين بأن الفأرة لها دم سائل ينجس الطعام عكس الذباب، غير أن رشيد رضا بدا متردداً في رفض هذا الحديث خشية أن يكون الحديث وحياً من اللّه لنبيه، لذلك اقترح أن يجمع الأطباء أجنحة الذباب اليمنى واليسرى وأن ينظر في تركيبها ومدى تأثيرها في بعض الإحياء[2]، لكنه في المقابل جعل المقياس الذوقي هو الفيصل في قبول هذا الحديث الذي لا دخل له في التشريع، كغيره من الأحاديث المتعلقة بالمعالجات الطبية، لذلك رفض تكفير العلماء لتوفيق صدقي لمجرد رفض هذا الحديث وترك لضمير المسلم حرية العمل به[3].

---

(1) تناول محمد توفيق صدقي هذا الحديث بالنقد في كتابه **سنن الكائنات**، إلا أننا لم نتمكن من الاطّلاع عليه فاقتصرنا على الإشارات الموجودة في مجلة **المنار** في مقالات الذين عارضوه. انظر على سبيل المثال: محمد سعيد السيوطي، «رسالتان طريفتان في توجيه حديثيّ الذباب وخطفة الجن بمباحث الطب والعلم الحديث»، مجلة **المنار**، م 29، ص 372.

(2) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 29، ص 48-49.

(3) المصدر نفسه، م 29، ص 51.

وناقش هذا الحديث مجدداً محمد سعيد السيوطي، فرأى وجود معجزة أماطت اللثام عن أسرار غامضة و فوائد جمّة أشار إليها هذا الحديث، وتتمثّل في أن للذباب فائدة كبرى في القضاء على جائحات الكوليرا واستشهد بأبحاث قام بها أطباء غربيون أثبتوا مطابقة خصائص جناحيّ الذبابة لما ورد في حديث الرسول[1]، وعقّب رشيد رضا على هذا المقال مبيناً أن البحث الذي كتبه السيوطي لا يقطع بصحة هذا الحديث[2].

وقامت معركة جديدة على صفحات مجلتيّ **لواء الإسلام والدكتور** حول حديث الذباب، **فالأولى** تتمسك بهذا الحديث وتصرّ على إثباته، **والثانية** تنتقد هذا الحديث وتستبعد صدوره عن النبي، وحجتها أن الذباب ناقل للعدوى في أمراض كثيرة، وشارك أبو رية في هذه المعركة بنشر مقال في مجلة **الرسالة** فبيّن أن إثبات صحة هذا الحديث مناط بعهدة الأطباء ولا دخل لعلماء الأزهر ومجلتهم فيه[3]، وأن الدين لم يفرض على المسلمين الأخذ بكل حديث حملته كتب السنّة والاعتقاد بها اعتقاداً جازماً[4].

إن الموقف الرافض للأخذ ببعض أحاديث الصحاح التي أثبتت التجارب العلمية والوقائع بطلانها يتأسس على ركائز أخرى، من بينها عدم الأخذ بالحديث الذي رواه راوٍ واحد ولم يكن متواتراً والاختلاف في تقرير مدى عصمة النبي في التبليغ. وما يهمنا في هذا الجدل الدائر حول صحة حديث يرفضه المسلم المعاصر المتشبّع بروح الحداثة والمؤمن بسلطة العقل في التمييز بين الأحاديث وما استتبعه من رفض شديد يسعى إلى تثبيت هذه الصحة لمجرد قبول أصحاب الصحاح لها[5]. صحيح أن المواقف العقلانية الرافضة لحديث الذباب لا ترتقي في فهم

---

(1) السيوطي، مجلة **المنار**، م 29، ص 372-375.

(2) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 29، ص 376.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 248.

(4) المصدر نفسه، ص 210.

(5) انظر نماذج من هذه المواقف: محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 199-206، الذي يستند على تحقيقات قام بها أطباء مسلمون. البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، =

هذا الحديث إلى مستوى القراءة الانثربولوجية التي تأخذ بعين الاعتبار سياق التلفّظ بمثل هذا الحديث في بيئة بدوية يعز فيها الماء والطعام، فكانت ندرة الغذاء وقلة المشرب دافعة إلى سلوك اجتماعي يحرص على عدم التفويت فيها أياً كانت الشائبة التي تلحقها. ومثلما كانت ندرة الماء دافعة إلى طقس التيمم تعويضاً للوضوء كان الحرص على عدم إهدار ما في الآنية لمجرد سقوط حشرة فيها.

أبعاد القضية

تبيّن لنا هذه الفصول تمثّل الضمير الإسلامي الحديث لموروثه الديني من خلال مواقف المفكرين المحدثين من صحة الحديث النبوي، ولعلّ نقطة الارتكاز في هذه الفصول الصلة الوثيقة المقررة بين صحة الأخبار المنسوبة إلى النبي والرجال الذين نقلوها وهم بالأساس صحابة الرسول.

لقد حاولنا طرح إشكالية الصحبة عبر تلمّس نظرة المعاصرين إلى مدى موثوقية نقل الصحابة وتبليغهم ما صدر عن النبي من قول أو فعل أو إقرار، وهي نظرة اتسمت بالتقابل والتعارض وانقسمت فيها الرؤية إلى قسمين: **قسم أول** سلّم بما رسّخ في الضمير الإسلامي من قبول شهادة الصحابة والوثوق فيها عبر نظرة مخصوصة إلى هذه الفئة تقوم على الإجلال والتقديس والتنزيه عن الكذب واختلاق الأخبار، **وقسم ثانٍ** رفض هذه القداسة ولم ينظر إلى الصحابة بعين الخوف والتهيب وآمن أن لا معنى للبحث عن مختلقي الحديث في صفوف التابعين وتنزيه الصحابة عن الانتحال لأن مثل هذه التفرقة تتعارض مع المنهج العلمي ولا تتفق مع مقتضيات النقد الصارم ومع وقائع التاريخ، وما دام منهج الجرح والتعديل وضع كل الرواة موضع النقد فلا بدّ من إخضاع الصحابة أيضاً لمشرحة هذا المنهج.

لا مناص من التأكيد في هذا المجال على قيمة الشهادة في التراث الإسلامي، ذلك أن الصحابة في رأي العلماء المسلمين هم الشاهدون المباشرون لـ «الحدث التدشيني»، فلا يمكن لهم أن ينخدعوا أو يخدعوا الآخرين عندما ينقلون لهم ما

= سبق ذكره، ص 57. والتأويل الطريف لهذا الحديث في كتاب موسى شاهين لاشين، **السنّة والتشريع**، كتاب الأزهر، ط 1، مصر، شباط/ فبراير - آذار/مارس 1991، ص 54-61.

سعموه ورأوه في زمن النبي، إنهم بمثابة حواريين تنوّروا بنور اللّه ولمسهم فضل معاصرة زمن النبوة، ومثلما مورست هذه الشهادة على مستوى النقل الشفهي للوحي مورست على مستوى الحكايات والأخبار المنسوبة إلى النبي، لذلك يقع التأكيد على الوظيفة الائتمانية لجيل الصحابة مثلما يقع التأكيد على فضلهم من منظور اصطفائي، فمثلما اصطفى اللّه الرسول الذي بلغ رسالته الخاصة به اصطفى أصحابه الذين أعانوه على التبليغ ثم واصلوا حمل دعوته من بعده واصطفى أمته على سائر الأمم.

وإذا كانت هذه النزعة الاصطفائية مبدأ مشتركاً في الديانات التوحيدية، فإن هذه النزعة بلغت مداها مع الإسلام، فلا يكاد يخلو كتاب واحد من دواوين السنّة المعتمدة من باب مخصص لمناقب كبار الصحابة وبخاصة الخلفاء الراشدين الأربعة[1] ومن بعدهم العشرة المبشرين بالجنة ثم فضلاء الصحابة والصحابيات، وانتقلت المناقب بعدهم إلى أئمة المذاهب الأربعة وإلى أصحاب كتب الحديث المعتبرة صحيحة.

وتتجلى هذه القيمة أكثر في مجال الحديث النبوي باعتبار الحديث يخضع لبنية شكلية ممثّلة في السند والمتن، فالأخبار المنقولة تقوم على العلاقة الائتمانية الاستيثاقية التي تؤمن وحدها للقصة مصداقيتها وصحتها، وتجعل المكلف بهذه الشهادة الإيمانية ملزماً بتحقيق مهمتين: **الأولى** تلقي كلام اللّه وتعاليم الرسول بكليتها و**الثانية** الفهم الصحيح لكل عنصر من عناصر الرسالة المتعالية[2].

---

(1) من الملاحظ أن التفاضل بين الخلفاء الراشدين وقع ترتيبه حسب سبقهم في تولي الحكم، فـ«أفضلهم على الإطلاق أبو بكر، ثم عمر، ثم إن جمهور السلف على تقديم عثمان على علي، وقدّم أهل الكوفة من أهل السنّة علياً على عثمان». الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 298. لكنه ليس ببعيد أن التفاضل بين الخلفاء الأربعة حسب أولوية تقلدهم الخلافة قد حصل مع المعتزلة، ذلك أنهم هم الذين افتتحوا النقاش حول مدى أنضلية كل خليفة على من سبقه. H. Djait, *La grande discode*, p. 387.

وراجع بحثنا: «فضائل الصحابة بين المتخيل والواقع التاريخي»، ضمن كتاب **ندوة المسلم في التاريخ**، إشراف عبد المجيد الشرفي، الدار البيضاء، 1999، ص 77-114.

(2) راجع ملاحظات أركون في هذا الشأن: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، 1986، ص 83.

تبدو العلاقة وثيقة إذن بين الحقيقة والوحي والتاريخ، فلا يمكن الوصول إلى الحقيقة الكلية إلا عن طريق مجموع نصوص القرآن والحديث النبوي، وهنا يهمل الباحثون ذوو النزعة السنّية أن هذه الروايات والأخبار قد نقلت منذ عهد النبوة بواسطة رجال منخرطين في تاريخ بشري معقد، وأن عملية النقل هذه عملية دينية واجتماعية وسياسية وثقافية في آن واحد، ويؤكدون في المقابل على أن الحقيقة المطلقة قد تركزت في تاريخ جيل واحد هو جيل الصحابة المرتبين تباعاً حسب تاريخ انتسابهم المبكر إلى الإسلام.

إن مثل هذا التصور يفترض إدراك الصحابة إدراكاً تاماً لدلالة الآيات القرآنية وللأخبار المنسوبة إلى الرسول، ويفترض أيضاً توفر الصحابة على أمانة وصدق المطلقين وعلى تفرغ للدعوة وحرص على نقل كل ما تلفّظ به النبي دون زيادة أو نقصان. ولكن لمَ وقع إطلاق هذا الحكم على الصحابة كلهم؟ ومتى رسخ هذا التصور لعدالة الصحابة المطلقة؟

قد تقلب هذه الأسئلة ما استقرت عليه الأفهام عند عامة المسلمين، لكنه لا مناص من البحث فيها والتنبيه إلى جذور هذه المسلّمات.

لقد ذهب معظم الباحثين المعاصرين مذهب جمهور أهل السنّة في عدّ الصحبة شرفاً عظيماً يمنح المتصف بها امتيازاً يجعله فوق مستوى البشر، حتى وإن ارتكب بعض المعاصي وحاد عن تعاليم الدين، وينطلقون في هذا الغلو من إنهم عدول مجتهدون في جميع ما صدر عنهم، فمن أصاب في آرائه فله ثواب من أدرك الحقّ وعمل به ومن أخطأ فله أجر المجتهدين العارفين، فعدالتهم ثابتة بنصوص القرآن البيّنة، فلا مجال بعد ذلك إلى البحث في عدالتهم بعد تعديل اللّه لهم وثنائه عليهم، وعندما تنتهي الرواية إليهم فيجب الوقوف عندها، وليس لأحد أن يطبّق عليها أصول علم الدراية وقواعد الجرح والتعديل. يقول الغزالي: «والذي عليه السلف وجماهير الخلف أن عدالتهم معلومة بتعديل اللّه عزّ وجلّ إياهم وثنائه عليهم في كتابه وهو معتقدنا فيهم، إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به، وذلك ما لم يثبت، فلا حاجة لهم إلى التعديل، قال اللّه تعالى:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾»[1]، ثم تعرض الغزالي إلى بعض المواقف التي تحمّلهم مسؤولية أعمالهم أيام الفتنة، وعقّب عليها قائلاً: «وكل هذه الأقوال جرأة على السلف ومخالفة للسنّة»[2]، ثم رجّح أخيراً الرأي الشائع بين فقهاء السنّة ومحدّثيهم في حمل تصرفات الصحابة المنافية لمنطق الصحبة على أنها اجتهادات، فالمصيب منهم مأجور والمخطئ معذور[3].

إن الموقف الذي عبّر عنه الغزالي وابن حجر وغيرهما من العلماء نجده ماثلاً في المؤلفات المعاصرة التي تناولت عدالة الصحابة، ذلك أن أصحابها يستندون على النصوص نفسها التي استند عليها العلماء القدامى، ويؤكدون على ما اشتملت عليه آيات القرآن وأحاديث الرسول من مدحهم بالإيمان الصادق ووعدهم بالمغفرة والجنان، فليس لأحد أن يتردد في شيء من تصرفاتهم وأعمالهم لأن «بساطهم قد طوي» على حدّ تعبير المحدّثين. لكن إطلاق العدالة على كل الصحابة لم يقبله كل الباحثين، فالنصوص التي تذكر فضلهم وتجعل لبعض الصحابة من علو المنزلة ما ليس لأحد من الناس، وخصوصاً من اشترك مع النبي في غزواته وحروبه، وضحى في سبيل تلك الدعوة بالمال والأولاد، لأثبتت في نظرهم العدالة والقداسة لكل من رأى النبي وسمع حديثه، أو أدرك عصره وهو حدث صغير، ذلك أن المسلمين الذين عاصروا الرسول ورووا أحاديثه لم تتوافر في بعضهم تلك الصفات المثلى التي يقع إسباغها على كل الصحابة، فقد كان من بينهم المنافق[4] والفاسق والمتخاذل والمتستر بالإسلام خوفاً أو طمعاً ومن ينتظر الفرص ويراقب الظروف لمناوءة الدين الجديد، بالإضافة إلى أن المتتبع لتاريخ الصحابة في حياة الرسول

---

(1) **القرآن**، آل عمران: 3/ 110. الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة، 1325هـ، ص 204.

(2) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، سبق ذكره، ص 205.

(3) المصدر نفسه، ص 205. وانظر قول الشافعي: «وهم فوقنا في كل علم، واجتهاد، وورع، وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا عند أنفسنا». ابن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 297.

(4) راجع أسماء بعض المنافقين من الصحابة. ابن قتيبة، **المعارف**، سبق ذكره، ص 343.

يلاحظ أن بعض الذين كانوا ألصق الناس بالرسول لم يلتزموا سيرته وسنّته[1]، فعهد الجاهلية لم يندثر بنزول القرآن وإنما استمرت قيّمها[2]، والصحابة على ملازمتهم النبي قد اختلفوا فيما بينهم وبلغ اختلاف بعضهم حدّاً كبيراً[3]، ثم إن فئة منهم ارتدت عن الإسلام بعد صحبة النبي وطول الملازمة.

مثل هذا التناقض وهذه الانتقائية في المنهج لم يعد مقبولاً لدى الضمير الديني الحديث الذي وجه نقداً صارماً للباحثين المحافظين الذين اعتمدوا منهجاً انتقائياً في تناول حياة الصحابة، «فصدّقوا التاريخ فيما رواه من أعمالهم الطيبة ومواقفهم الخالدة، وكذّبوه في غير ذلك من المرويات التي تصور لنا جشعهم وانهماكهم في المعاصي والمنكرات»[4] علماً بأن «التاريخ الذي روى لنا محاسن أخبارهم روى لنا سيئات أعمالهم بشكل أوثق وأقرب إلى منطق الأحداث التي توالت خلال تلك الفترة من تاريخهم المشحون بالأحداث والمتناقضات والتنافس على المال الحرام والجاه والسلطان»[5].

إن هذا المنهج المتناقض هو الذي حمل محمود أبو رية على توجيه نقده إلى العلماء الذين عدلوا كل الصحابة دون النظر في أمرهم نظرة موضوعية، لذلك عمل على إظهار ما انجرّ عن هذا المنهج من قبول ما حملته روايات الصحابة من غثّ وسمين ومن أخبار تغلب عليها النزعة الأسطورية، وحاول تطبيق نظرته الناقدة على سيرة الصحابي أبي هريرة وعلى روايته.

إننا لو فارقنا التصور السنّي لوجدنا الشيعة تطعن في تعديل كل الصحابة وترى

---

(1) كان سعد بن أبي وقاص مهاجراً لعمار بن ياسر حتى هلكا، وكانت عائشة مهاجرة لحفصة حتى ماتت وكان سعيد بن المسيب مهاجراً لأبيه فلم يكلمه حتى مات. انظر أخبار الصحابة المتهاجرين: المصدر نفسه، ص 350.

(2) وجد بعض الصحابة عناء كبيراً في ترك الخمرة وحدّ بعضهم في عهد الخلفاء الراشدين من أجل ذلك. راجع ترجمة قدامة بن مظعون: الزركلي، **الأعلام**، ج 5، سبق ذكره، ص 191.

(3) ينقل الذهبي في **سير أعلام النبلاء** ما يلي: «حدّث أبو هريرة فردّ عليه سعد حديثه فوقع بينهما كلام حتى ارتجت الأبواب بينهما». ج 2، سبق ذكره، ص 435.

(4) هاشم معروف الحسني، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، سبق ذكره، ص 76.

(5) المرجع نفسه، ص 76.

فيه غلواً لأن الصحبة ليست من أسباب العصمة عن الذنوب، وتستدل على موقفها هذا بما أوردته كتب الحديث السنّية من تخوّف النبي مما قد يحدثه صحابته بعد موته من انحراف عن تعاليم الإسلام، وبما تذكره مصادرهم التاريخية من إيذاء بعض الصحابة للنبي ومن ارتدادهم بعد موته على أعقابهم(1)، وترى الشيعة تناقض أهل السنّة حينما أنكروا عصمة أئمة الشيعة (2) وأثبتوا في المقابل عصمة مصغّرة لآلاف المسلمين بمن فيهم الذين ساروا باتجاه معاكس لمبادئ الإسلام والقرآن طوال حياتهم.

لا تخرج هذه المواقف المتقابلة في تقديرنا بين السنّة والشيعة من عدالة الصحابة في حقيقة الأمر عن الجدل الدائر بين الفريقين، فمثلما سلّم السنّيون بأفضلية الصحابة وعدالتهم المطلقة أسند الشيعة هذه القداسة إلى أئمتهم(3)، فنفى كل فريق، تبعاً لذلك، الجانب البشري في حياة المسلمين الأوائل ووقع تصوير بيئة الإسلام الأولى على أنها عهد صفاء روحي وامتثال كلي فيما عدا فئة قليلة من الناس، لكن هذه الأسطورة التي أنشأها أهل السنّة للمجتمع الإسلامي الأول

---

(1) راجع مثلاً ابن أبي الحديد من معاوية بن أبي سفيان والصحابي بسر بن أرطأة: **شرح نهج البلاغة**، ج 1، سبق ذكره، ص 113-121. والملاحظ أنه وقع الاختلاف في صحبة بسر بن أوطأ لأن النبي قبض وهو صغير ولم يقل بسماع بسر إلى أهل الشام، وكان يحيى بن معين يقول فيه: «لا تصح له صحبة وهو رجل سوء». ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ج 1، سبق ذكره، ص 157-161.

(2) ترى الشيعة أن الأئمة الإثنى عشر لا يكونون إلا معصومين، ويعرّف الإمام زين العابدين أحد أئمة الشيعة هذه العصمة بقوله: «ليست العصمة في ظاهر الخلقة فتعرف، قيل له فما معنى المعصوم؟ قال: المعتصم بحبل اللّه، وحبل اللّه هو القرآن لا يفترقان إلى يوم القيامة فالإمام يهدي إلى القرآن». حول عقائد الشيعة، انظر: هاينس هالم، **الشيعة**، تعريب محمود كبيبو، بيروت، 2011.

(3) من الملاحظ أن الشيعة لم تنكر السنّة، لكنها أقرّت بالسنّة التي حملها أهل البيت، وثمة أحاديث مشتركة بين الشيعة وأهل السنّة لا تختلف إلا في السند، والشيعة يقبلون الأحاديث التي رواها أهل السنّة التي تؤيد مذهبهم أو على الأقل لا تعارضه، ومن أمثلة ذلك أن من الشيعة المنشددين من يعتمدون على أحاديث البخاري ومسلم. انظر: آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ج 1، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، تونس - الجزائر، 1986، ص 131.

تحجب بالخصوص التأثير الذي مارسته العوامل القبلية والاقتصادية في المجتمع الإسلامي الناشئ[1]، فكان إسلام الكثير من معتنقي الدين إسلاماً سياسياً دعمه دخول الغنيمة في كيان الجماعة من خلال غزوات النبي وسراياه، فلم يكن ثمة متسع من الوقت يسمح بالارتفاع بإسلام الصحابة السياسي والحربي إلى مستوى إسلام العقيدة والإيمان.

إن سورة التوبة التي ارتكز عليها كل من عبده ورضا ومحمود أبو رية في إظهار سلوك المنافقين مع النبي تميط اللثام عن بعض جوانب الوضعية التي كان عليها واقع مجتمع الدعوة الجديدة، فجاءت بمثابة تقرير نقدي قوي وشديد عن الوضعية الداخلية في دولة الدعوة المتكونة من المسلمين الصادقين ومن المؤلفة قلوبهم والطلقاء والمنافقين، ولعلّ صعوبة الاندماج بين مجمل هذه العناصر الناشئ عن تباين الإيمان، بالإضافة إلى التراتب بين فئات المسلمين الذي أحدثه مفعول الغنائم والتنافس الذي بقي حياً بين القبائل العربية التي أسلمت، كل هذه العوامل ساهمت في تصدع الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول ودخول المسلمين في حروب الفتنة.

إن الدوافع الحقيقية التي حتّمت على المسلمين الاهتمام بالصحابة والتغاضي عن الواقع التاريخي الذي حكم مجتمع الدعوة في حياة النبي وبعد وفاته، يمكن تلمّسها في بحثهم عن مصدر يسندون له أمانة نقل نصوصهم، ومثلما عدل أهل

---

(1) يقدّم الجابري مقاربة مفيدة (على ما في منهجه البنيوي من منحى قسري على بعض الأحداث التاريخية) لفهم التاريخ السياسي العربي اعتماداً على المفاتيح التالية: **أولاً**: «القبيلة» ويعني بها الدور الذي يجب أن يعزى للقرابة وهذا المفهوم يشابه ما عبّر عنه ابن خلدون بالعصبية وما نطق عليه اليوم اسم «العشائرية». **ثانياً**: «الغنيمة» ويقصد بها الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائماً أساساً على الخراج والريع وليس على العلاقات الإنتاجية. أما المفتاح **الثالث** فهو العقيدة وحدّده بتأثير الدين الموحى على صعيد الاعتقاد والمذهب، وقد أسس الجابري منهجه على تداخل هذه المحددات الثلاثة بكيفية تمكن من فهم التاريخ السياسي العربي ومن استجلاء الأيديولوجيات السياسية التي سادت خلال القرون الأولى من تاريخ الإسلام. راجع: الجابري، **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 46-52.

السنّة كل الصحابة، ثبّت الشيعة مفهوم العصمة على كل أئمتهم، ويتأكد هذا الطرح أكثر إذا عرفنا أن عدالة الصحابة المطلقة مفهوم وقعت صياغته في فترة متأخرة، ففي عهد ابن قتيبة (ت 276هـ) نجد المسلمين لا يقبلون كل روايات الصحابة وينتقدون بعضهم ويرمونهم بالكذب، وما تأليف كتاب **تأويل مختلف الحديث** إلا محاولة قام بها محدّثو السنّة لرفع الاتهام عن صحابة الرسول[1]، بل إن إضفاء القداسة على الصحابة لم يتأسس بعد في القرن الرابع للهجرة، فكُتب التاريخ تروي لنا أخباراً كثيرة عن عادة سبّ الصحابة في هذا العصر اشترك فيها الشيعة[2] والسنّة[3] على حدّ السواء، حتى إننا نجد بعض ثقات المحدّثين من أمثال أبي عبد الرحمن النسائي لا يسلّم بفضائل بعض الصحابة التي يتناقلها الناس[4]، ونلمح في الأحكام المختلفة التي وضعها القضاة والفقهاء لعقوبة السبّ[5] وفي الأخبار الكثيرة التي يجمعها ابن تيمية عن ضرورة صدّ كل من يسب أحد الصحابة[6] ما يؤكد أن تشديد الوعيد على المنتقصين من منزلة الصحابة كان يرمي إلى تأسيس سلطة تقف حائلاً أمام ما كان رائجاً في العصر الأموي والعباسي من شتم الصحابة وانتقاصهم.

---

(1) انظر كيف يحاول ابن قتيبة نفي فرضية كذب عبد اللّه بن مسعود في حديث انشقاق القمر، فيتأوّل هذا الحديث ويضيف إلى متنه لفظه حتى يستقيم معناه ويرفع الأشكال عنه. **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 25-32.

(2) في عام 345هـ وقعت فتنة كبيرة بإصبهان نجمت عن سبّ الصحابة، وفي عام 395هـ بلغ من تعصب الحاكم الفاطمي للمذهب الشيعي حدّ كتابة لعن أبي بكر وعثمان ومعاوية وغيرهم من الصحابة على الجوامع والمساجد والحيطان والدروب. آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ج 1، سبق ذكره، ص 113، 120.

(3) كان الخليفة العباسي المتوكل (223هـ - 247هـ) شديد البغض لعلي ولأهل بيته، حتى كان جملة ندمائه رجل يشد على بطنه تحت ثيابه مخدة ويكشف رأسه وهو أصلع، ويرقص ويقول: قد أقبل الأصلع البطين أمير المؤمنين (يعني علياً). المرجع نفسه، ج 1، ص 117.

(4) دخل النسائي دمشق فسُئل عن معاوية وما روي في فضائله، فقال: أما يرضى معاوية أن يخرج رأساً برأس حتى يفضل؟ وفي رواية قال: ما أعرف له فضيلة إلا «لا أشبع اللّه له بطناً». المرجع نفسه، ج 1، ص 111.

(5) ابن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، سبق ذكره، ص 561-570.

(6) المصدر نفسه، ص 572-578.

إن حاجة العلماء إلى تثبيت حجية الأخبار المنقولة عن النبي أملت عليهم توسيع دائرة الصحبة وتعديل كل الصحابة، فابن عبد البر يقرر: «إنما وضع اللّه عزّ وجلّ أصحاب رسوله الموضع الذي وضعهم فيه بثنائه عليهم من العدالة والدين والإمامة لتقوم الحجة على جميع أهل الملة بما أدوه عن نبيهم من فريضة وسنّة»[1]، على الرغم من أنه يقرّ بأن فضل المرء لا يحدده غير العمل الصالح حينما نقل حديث المقداد بن الأسود (ت 63هـ): «واللّه لا أشهد لأحد أنه من أهل الجنة حتى أعلم ما يموت عليه، فإني سمعت رسول اللّه (ﷺ) يقول: «القلب ابن آدم أسرع انقلاباً من القدر إذا استجمعت غلياناً»»[2].

وتابع الجويني (ت 478هـ) هذا المبدأ حين نصّ على كثرة المطاعن على الصحابة، وقرر المنهج التالي: «والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول اللّه (ﷺ) بالمحل المغبوط والمكان المحوط وما منهم إلا وهو عنه ملحوظ محظوظ (. . .) فحقيق على المتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول (ﷺ) فإن نقلت هناة فليتدبر النقل وطريقه، فإن ضعف ردّه (. . .) ثم ينبغي ألا يألو جهداً في حمل كل ما ينقل على وجه الخبر ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك، فهذا هو الأصل المغني عن التطويل»[3].

غير أن الرؤية الناقدة لبعض المفكرين المعاصرين لم تقبل بهذه المسلّمة ووجدت مجالاً ومستنداً في مواقف المعتزلة والشيعة، قديماً، الذين رفضوا إطلاق العدالة على كل الصحابة وخصوصاً أن قلة اعتناء المعتزلة بالأخبار المأثورة ما لاءم أغراض الشيعة[4]، فليس من الغريب أن نجد تجانساً بين مواقف النظّام (ت 221هـ) وأبي جعفر الإسكافي (ت 240هـ) وابن أبي الحديد وبين مواقف

---

(1) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ج 1، سبق ذكره، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

(3) الجويني، **الإرشاد**، تحقيق محمد يوسف موسى، مصر، 1950، ص 432-433.

(4) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ج 1، سبق ذكره، ص 113.
والملاحظ أن شارح **نهج البلاغة** عز الدين بن أبي الحديد المدائني (ت 656هـ) هو من أعلام المعتزلة، وقد تجلى في شرحه مذهبه الاعتزالي من خلال عرضه لأهم مقولات المعتزلة ودفاعه عنها. راجع: قاسم حبيب جابر، **الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة**، ط 1، بيروت، 1987، ص 20-22، 46-105.

أحمد أمين ومحمود أبو رية، لكن الموقف الرافض للمسلّمات القديمة قوبل بصدّ كبير، وشعر الباحثون المحافظون بحرج كبير عندما لاحظوا أن التصدع بدأ يشقّ هيكل القداسة التي أضفاها السلف على الصحابة، فلم يجدوا مناصاً من تثبيت الموقف القديم وتأكيده من جديد، فأصدر أمجد الزهاوي رئيس رابطة العلماء المسلمين بالعراق سنة 1967 الفتوى التالية: «**بعد تعديل اللّه سبحانه وتعالى لهم وثنائه عليهم، لا مجال لمقال أي إنسان مؤمن إلا بالتزكية والتشريف لهم وبيان حسن اعتقاده في عمومهم وخصوصهم (. . .) وليعلم أن كل من يقدح في أصحابه عليه السلام إنما يريد هدم صرح الإسلام ولكن صرح الإسلام أعز من أن يهدم ونور الإسلام أعلى من أن يطفأ**»[1].

قد لا نبالغ إذن إذا اعتبرنا عدالة الصحابة المطلقة مسألة افتراضية وضعها الضمير الإسلامي حتى لا يقع التشكيك في أمانة صحابة الرسول وفي صدقهم، ذلك أن الشكّ إن بلغ حدّ الارتياب في نزاهة الصحابة، فإنه يعصف بأصول الدين الإسلامي لأن الصحابة هم الذين رووا القرآن ودونوه وهم الذين رووا الحديث فأخذته عنهم العصور وهم الذين رووا السنّة للتابعين، لذلك قرر علماء الإسلام صدق صحابة الرسول وانتفاء الانتحال بينهم، في حين أن هذه التفرقة اعتبارية لا وجود لها ولا تتفق ومقتضيات النقد العلمي الصارم، كما أنه ليس هنالك حدّ طبيعي بين الصحابة والتابعين يجعلنا ننزّه الأولين عن الانتحال ونشكّ في الآخرين[2].

إن الملاحظة الجديرة بالاهتمام هي أن الصحابة الذين وقع انتقاد سيرتهم ومروياتهم هم من المكثرين في الرواية من أمثال أبي هريرة وعبد اللّه بن عمرو بن العاص وعبد اللّه بن عباس ومن الذين شغلت مروياتهم حيّزاً كبيراً في كتب الحديث، ولقد افتتح الصحابة أنفسهم هذا النقد فلم يكونوا يقبلون كل ما يلقى على مسامعهم ولم تكن تخفي عائشة وصحابة آخرون قلقهم من إكثار أبي هريرة من رواية الحديث ولم يجد أبو هريرة من مبرر سوى ذكر الرواية التي دعا له فيها الرسول بذاكرة قوية حسده عليها غيرة.

---

(1) الفتوى مذكورة في كتاب: Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 191.

(2) إسماعيل أدهم، **المؤلفات الكاملة**، ج 3، سبق ذكره، ص 228-229.

إن أحاديث التفسير الكثيرة التي يرويها ابن عباس تبيّن لنا حاجة العصر الإسلامي إلى فهم مسائل عديدة وردت مجملة في القرآن وتحتاج إلى تفصيل فكانت عملية جمع الأساطير اليهودية ووضعها على لسان النبي، ووجدت هذه العملية مستنداً لها في الحديث الذي يبيح النظر إلى ما لدى أهل الكتاب من معارف، ثم وجد الفقهاء أنفسهم في حاجة إلى استنباط تشريعات جديدة حسب توارد الأقضية والنوازل فكان اللجوء إلى السلطة التي يمثلها حديث النبي رغبة في إكساب آرائهم الفقهية منزلة ومكانة، وقد غلب على هذه الأحاديث في البداية الطابع الإقليمي فطبعت أحاديث كل مدرسة بسمة خاصة، واختص أهل كل مدينة بسلسلة من الرواة اعتمدوها في تشريعاتهم ولم تبدأ عملية توحيد النصوص إلا في بداية القرن الثاني بانتشار الرحلة في طلب الحديث، ثم كانت الحرب الداخلية والمشاحنات الطائفية دافعاً لكل فئة من المسلمين إلى إيجاد أحاديث كثيرة عزتها إلى النبي لتؤيد بها وجهة نظرها وتقيم لنفسها أمام بقية المسلمين حجة دامغة على صحة مواقفها السياسية، ولم يكن الوضع في هذا المجال من اختصاص الروافض والخوارج والزنادقة، كما يؤكد الباحثون المحافظون، بل إن الوضع كان قاسماً مشتركاً بين كل الفِرق الدينية والسياسية، ومما لا ريب فيه أن اتهام المحدّثين من أهل السنّة الفِرق المخالفة لها بأنها وحدها المسؤولة عن الوضع يندرج ضمن سعي كل جماعة إلى احتكار الحقيقة الدينية وادّعاء امتلاك الإسلام الصحيح، وما هو إلا منزع أيديولوجي لا يمتّ إلى الواقع التاريخي بصلة. أما الوضع في الحديث، فقد يسّر عدم تدوين الحديث النبوي في فترة مبكرة عملية الزيادة والاختلاق، ولم يكن كل الوضّاعين في الوضع نقيصة خلقية ولا معرّة دينية، بل إن الكثير كانوا ينتحلون الكلام لغاية الترغيب والترهيب مثلما كان يقوم به الوعّاظ والقصّاص والمحدّثون الذين اعتزلوا الفتنة.

لقد كان الحديث ملتبساً بتاريخ القرون الإسلامية الأولى، فامتزجت فيه الأقوال المنقولة عن الرسول مع آراء الفِرق الدينية واجتهاداتها مثل المرجئة والقدرية والمفوضة والمتصوفة[1]، ومع مواقف الفئات الاجتماعية المتصارعة

---

(1) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 4-7.

سواء تلك التي كانت بيدها السيادة أو التي كانت مهمشة[1]، مثلما تمازجت مع بعض العقائد التي بدأت تتسرب إلى الإسلام[2]، حتى أن الأحاديث التي تتنبأ بموعد قيام الساعة وعلاماتها لا تعدو أن تكون منبّئة بتحول السلطة السياسية من طرف إلى آخر، مثلما عبرت أحاديث أخرى كتلك التي تخبر بظهور المهدي المنتظر عن آمال الفقراء والمحرومين في الخلاص من فاقتهم وحرمانهم، فكانت تمثل أيديولوجيا المساكين الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص ممن سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً.

ولعلّ أبرز صورة لمدى توظيف الحديث النبوي في مجال الحياة الاجتماعية والعقائدية حديث «الفرقة الناجية»، وقد ورد هذا الحديث بمتون مختلفة نصّ بعضها على افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة[3]، ونصّ البعض الآخر على الافتراق مع إضافة فرقة واحدة ناجية والبقية هلكى دون التعريف بالفرقة الناجية[4]، وعرّفت أحاديث أخرى بهوية الفرقة الناجية[5]، وانتشر هذا الحديث بمتونه المختلفة في جهات مختلفة من العالم الإسلامي وتلقّاه أصحاب كتب

---

(1) راجع الأحاديث المتقابلة التي يحتج بها مفضلو الغنى ومفضلو الفقر. المصدر نفسه، ص 7.

(2) انظر غولدزيهر، «العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث»، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص 218-241.

(3) روى أبو هريرة أن الرسول قال: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة». ابن ماجة (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 6، سبق ذكره، ص 249).

(4) روى أنس بن مالك أن الرسول قال: «إن بني إسرائيل قد افترقت على اثنتين وسبعين فرقة وأنتم تفترقون على مثلها، كلها في النار إلا فرقة». رواه ابن حنبل (المرجع نفسه، ج 6، ص 249).

(5) روى أنس بن مالك أن الرسول قال: «إن بني إسرائيل قد افترقت على إحدى وسبعين فرقة وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة». رواه ابن ماجة (المرجع نفسه، ج 6، ص 249). ولكن كتب الموضوعات تضم روايات عديدة حاولت أن تقلّب متن هذا الحديث وأن توسع من دائرة الفِرق الناجية. هكذا روي حديث بصيغ مختلفة مفاده أن كل الفِرق هي في الجنة إلا فرقة وحيدة في النار وهي الزنادقة. انظر: السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الشنيعة الموضوعة**، ج 1، ص 67-69.

الحديث بالقبول، ومن بينهم ابن حنبل وأبي داود وابن ماجة وإن لم يصل هذا الحديث إلى مرتبة الصحيح التام[1].

لقد احتل هذا الحديث مكانة كبيرة في كتب الفِرق، وتطرق إليه كل من البغدادي (ت 429هـ) والإسفرائيني (ت 471هـ) والشهرستاني (ت 548هـ) واعتمدوه ليجعلوا منه منطلقاً لحديثهم حول الفِرق، فأخذوا يعددونها ليصلوا بها إلى ثلاث وسبعين فرقة حسب نصّ الحديث، مؤكدين على الآراء «المهلكة» للفِرق الاثنين والسبعين من ناحية، وعلى ما ينجي «الفرقة الناجية» من ناحية أخرى.

ولقد بقيت معرفة الفرقة الناجية هاجساً يلاحق العلماء حتى عصرنا الحاضر لمعرفة أي الفِرق بقيت على ما كان عليه الرسول وأصحابه[2]، في حين أن هذا الحديث لم يكن ليصدر إلا بعد استيلاء نظرة تشاؤمية على المسلمين بعد انقسام الأمة الإسلامية إلى فِرق عديدة، وهو ما يجعل الباحث يستبعد صدور مثل هذا الحديث عن الرسول، ولا يرى فيه سوى دليل على مدى استخدام الفِرق الدينية للحديث النبوي وتوظيفها له لإقصاء الفِرق المخالفة لها.

إن الأحاديث ذات المضامين السياسية والعقائدية بصفة خاصة والأحاديث الموضوعة بصفة عامة لا يقلل انتحالها من قيمتها التاريخية لأنها وليدة ظروف تاريخية واجتماعية معينة، وبالتالي فهي تعكس عقلية واضعيها وأفقهم الذهني وتكشف عن حدود المسموح التفكير فيه والمجالات التي لم يكن التفكير فيها أو نقدها أمراً ممكناً في ظلّ الثقافة التي كانت سائدة. إن تحليل مرتكزات هذه الثقافة في مستوى أبعادها القيمية والأخلاقية وفي مستوى تداخل الشفوي والمكتوب في صوغها، دون أن يخلو هذا التداخل من تدافع ومن صراع، من شأنه أن يسمح بفهم المعيار النقدي الذي محّص به النقّاد هذه الأحاديث، كما من شأنه أن يرشدنا

---

(1) والملاحظ أن البخاري ومسلم أهملا إيراد هذا الحديث وقد أرجع ذلك لوجود علة في إسناد هذا الحديث. عمر بن حمادي، «حديث افتراق الأمة»، *Les cahiers de Tunisie*, n° 115-116, 1981, pp. 308-311.

(2) دافع ناصر الدين الألباني بشدة عن هذا الحديث وردّ على من اعتقد أنهم طعنوا في سنده وفي متنه. عمر بن حمادي، المقال المذكور، ص 337.

إلى الجوانب التي راعاها هؤلاء النقّاد في عملهم قبل غيرها.

إن بحث الدارسين المعاصرين في مدى الانتحال الذي أصاب الحديث النبوي يثير قضايا عديدة على جانب من الخطورة، أهمها مسألة صحة الخبر عن الرسول وهي مسألة دقيقة، فهل يمكن للسنّة أن تكون في معزل عن الوضع والاختلاق ولم يكن في منأى عن الاختلاق أي علم من العلوم الأخرى مثل المغازي والسير والأنساب؟

يجزم الدارسون المحافظون بأن العمل المضني الذي قام به نقّاد الحديث مكّن من فرز كل الروايات وتصحيحها بفضل الشروط الدقيقة التي وضعوها للتثبت من الاتصال والانقطاع بين الرواة الذين نقلوا متن الحديث من عصر النبوة إلى آخر الرواة في سلسلة الإسناد، غير أن هذا العمل لا يعدو أن يكون عملاً توثيقياً لأنه يهتم بالتأكد ما إذا كان كل راوٍ من الرواة قد عاصر الراوي الذي ينقل عنه الحديث والأهم من ذلك أن يكون لقيه لقاء مباشراً وأن يكون الأخذ مشافهة لا نقلاً عن صحيفة. والشروط نفسها لا بدّ أن تتوفر في الراوي التالي، وعدم توفرها في أحد الرواة يعني ضعفاً في سلسلة الإسناد قد يؤدي إلى تضعيف الحديث، وبالإضافة إلى هذه الشروط التي وضعت للتثبت من صحة سند الحديث وضعت شروط أخرى تتعلق بالتحقق من المؤهلات العلمية والأخلاقية لكل راوٍ على حدة، وهو ما يعرف بعلم الجرح والتعديل.

واضح إذن أن عدالة الراوي هي أساس قبول الخبر عند نقّاد الحديث لأن العدالة هي التي تحمل صاحبها على التقوى واجتناب الأدناس وما يخل بالمروءة عند الناس[1]، كما يؤهل شرط الضبط الراوي كي ينقل الحديث كما سمعه دون أدنى تحريف، بيد أن هذا المقياس الأخلاقي القائم على ثنائية الصدق والكذب اعترته نقائص، أهمها أن نقّاد الحديث لم يعتبروا الحديث موضوعاً إلا إذا ثبتت نية الراوي في الوضع، أما التوهم أو اندفاع الراوي اللاشعوري لمناصرة موقف أو جماعة أو للإخبار عن نفسه أو عن الآخرين بطريقة تجانب التطابق الكلي مع الخبر

---

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 104-106.

المسموع، فإن هذه الإشكاليات لم يهتم بها النقّاد القدامى وتبعهم في ذلك الدارسون المحافظون في عصرنا الراهن.

وقد حاول كل من أحمد أمين ومحمود أبو رية تلمّس مواطن الخلل في منهج المحدّثين في حدود ما سمحت به ثقافتهما، فبيّنا استحالة الحكم على الرجال وفق هذا المقياس الظاهري إذا لم يقع التعمق في فهم أسرار الرجال وبواطنهم والدوافع الخفية التي قد تحمل الراوي على تحريف الحديث الذي ينقله عن النبي أو انتحاله، «ولا تثريب عليهم في ذلك لأن الوقوف على أسرار الرجال وبواطنهم محال بل مستحيل»[1]. لقد أراد محمود أبو رية تطبيق معايير نفسية على الصحابي أبي هريرة، وقد نجح نسبياً في ذلك حين كشف عن الدافع الذاتي الذي كان يحمل أبا هريرة على الإكثار من الأخبار عن نفسه جلباً لاهتمام الناس ودفعاً بهم إلى الإصغاء إليه، فكان ولعه بالتحديث عن النبي تعويضاً عما كان يشعر به من خمول ذكر ووضاعة أثناء حياته الأولى في مسجد الصفة، إلا أن هذا النقد النفسي الذي وجهه أبو رية بقي محكوماً بثقافة صاحبه واطّلاعه المحدود على منجزات العلوم الإنسانية في هذا المجال.

إن علم النفس يبيّن لنا وجوب اتهام الرجل في حواسه وأحكامه وذاكرته، ويذهب علماؤه إلى أن المُخبر كثيراً ما يُخدع فيخدَع، وقد تنقل الحواس الخبر اليقين إلى الدماغ ولكن العقل يسيء فيخطئ فهمها وتعليلها ويظل في وهمه، بالإضافة إلى أن الإنسان عرضة إلى النسيان فقد تخونه الذاكرة أو يخلط بين حادثتين فيضيف وقائع حديث أو ينسبها إلى حديث آخر، وكثيراً ما تؤثر أهواء الراوي وأغراضه فيه من حيث لا يشعر فيظن أنه يروي الحقيقة وهو بعيد عنها[2].

ومن أجل ذلك فإنه لا يمكن التسليم بالنظرة التمجيدية التي نجدها ماثلة في بعض الكتابات المعاصرة والتي تعتبر «ما توصل إليه علماء الحديث في القرون الأولى هو المعوّل عليه الآن لدى المؤرخين المعاصرين والفرق بين الاثنين أن المؤرخين المعاصرين يعممون معايير النقد التاريخي الصارم على الحديث وعلى

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 285.

(2) Art, mémoire, in *Encyclopédie Universalis* (CD-Rom).

غيره من النصوص التاريخية ويندفعون في عملهم بدافع علمي بحت، أما المحدّثون فإنهم اقتصروا فيما أوردوه في هذا القبيل على الحديث واندفعوا في تحري الحقيقة بعاطفة دينية قلما نجد مثلها في هذه الأيام»[1]، لأن نقد الراوي في المدرسة التاريخية، والذي يسميه لانغلوا (Langlois) وسينيوبوس (Seignobos) بالنقد السلبي أو نقد الأمانة والدقة[2]، لا يمثل سوى مرحلة ما يسميه هذان المؤرخان بـ«النقد الباطن»، وهو ذاته إحدى مرحلتين تقوم عليهما العمليات النقدية (Opérations critiques)، في التاريخ،[3] وهذا يعني في نهاية المطاف أن نقّاد الحديث لم يهتموا إلا بمرحلة جزئية من مراحل النقد التاريخية.

إن اعتماد حديث «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» من قبل الباحثين المحافظين يهدف إلى تحديد معنى الكذب من منظور التعمد، لذلك وقع إطلاق اسم «الباطل» على الحديث الموضوع خطأً[4] باعتبار الكذب نقيصة أخلاقية، أما الخطأ الناشئ عن الوهم أو النسيان فلا يعدّ بأية حال من الأحوال كذباً.

لكننا إذا تجاوزنا جانب **القصدية** في تعريف الحديث الموضوع الذي اختلف في تحديده أبو رية ومعارضوه، فإن الإشكال الكبير يكمن في مدى التسليم بالسنّة وصحتها كما بلغتنا في كتب الحديث. لعلّ لهذه الإشكالية جانبان يتضافران ويتداخلان، **أولهما** مسألة التلقي ومدى الثقة التي ينظر من خلالها إلى ما نقله رواة الحديث وأثبته أصحاب كتب الحديث في دواوينهم، أما **ثانيهما** فيتصل بجدوى الضوابط التي وضعها علماء الحديث لقبول حديث أو ردّه.

---

(1) أسد رستم، **مصطلح التاريخ**، ط 3، بيروت، د.ت، ص 34. وانظر موقفاً مشابهاً لهمام عبد الرحيم سعيد في كتابه **الفكر المنهجي عند المحدّثين**، ط 1، الدوحة، 1987، حين اعتبر قواعد الجرح والتعديل «أصح القواعد للإثبات التاريخي» ومنهج الجرح والتعديل «الطريق الوحيد لغربلة الرواية التاريخية وتنقية التراث»، ص 10، 12.

(2) Ch. V. Langlois, Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Hachette, Paris, 1905, p. 117.

(3) المرجع نفسه، ص 117-163.

(4) راجع مثلاً: عمر فلاتة، **الوضع في الحديث**، ج 1، سبق ذكره، ص 108-109.

إنه لمن الصعب تاريخياً، إن لم يكن من المستحيل، التأكيد والقول إن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية السنّية قد فرضت على التدريج، وبفضل التعاضد الذي كان قائماً بين السلطة السياسية السنية وسلطة المؤسسة الدينية، المسلّمة التالية: إن الصحابة معصومون وقد نقلوا بحرص وأمانة مطلقة نصوص القرآن والسنّة والوقائع التاريخية المتعلقة بفترة النبوة ثم واظبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث الذي أخذ عن الصحابة.

إن مثل هذا الموقف يفترض أن نقل الحديث النبوي كان نقلاً حرفياً تام المعنى واللفظ[1]، في حين أن عملية النقل يتوجب إخضاعها للإشكاليات الحافة بكل عملية تلقي، ذلك أن الحديث النبوي هو في نهاية الأمر تمثّل[2] لما استوعبه المحدّثون فيما بعد أو لما فهموه[3]، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وأفقه الثقافي ووعيه، فنقل التاريخ لا يعكس التاريخ كواقع وأحداث بقدر ما يبيّن تداخل ذاتين: إحداهما تجريبية تنشئ عملية التمثّل من الأفعال السيكولوجية (إحساس - إدراك)، وذات أخرى تتلقى التمثّل وتنشئ المعرفة.

فالنظر إلى الحديث النبوي بوصفه تمثّلاً يعني زحزحة المفاهيم القديمة التي

---

(1) راجع الفصل الموالي المتعلق برواية الحديث بالمعنى.

(2) يشكل مفهوم التمثّل (Représentation) قاسماً مشتركاً بين جميع الديانات التوحيدية، يتألف من محاور أربعة اجتماعية - ثقافية، وهي: 1- الحدث التأسيسي الافتتاحي (أو المستوى القرآني) 2- الشهادة التأويلية المفسرة وتعني مستوى الممارسة التاريخية منذ أصبح المسلمون يعيشون بعد انقطاع الوحي «الوضع التأويلي» 3- الكتابات 4- القراءات. ويعتبر مفهوم التمثّل أساسياً من أجل تفسير العملية التاريخية والاجتماعية التي أدّت إلى هيمنة القيم الدينية الإسلامية في الأوساط الثقافية والاجتماعية المتنوعة. انظر:

Art, représentation, in *Encyclopédie Universalis* (CD-Rom).

(3) يعود الفضل في إظهار عمليات التلاعب التي قد يخضع لها الفهم إلى أعمال غادامير (Gadamer) في ألمانيا والتي طورت بصفة خاصة على يد مدرسة كونستانس الألمانية، وخصوصاً على يد يوس (Jauss).

H. G. Gadamer, *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976.

L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique, Aubier, Paris, 1982.

يتبناها الباحثون المعاصرون القائمة على تجريد الراوي من كل الدوافع الذاتية والنفسية واعتبار الحديث النبوي تسجيلاً أميناً لكل أقوال النبي وأفعاله وإقراراته، في حين أن كل راوٍ لا يمكن أن يكون وعاء سلبياً، ذلك أن كل تلقٍ يبقى خاضعاً لنسق واسع من السنن الجماعية (لسانية / أدبية / اجتماعية / ثقافية...) وهي التي تحدد الوضع التاريخي للمتلقي[1].

وإذا انتقلنا إلى الجانب الثاني الذي بقي موضع افتخار في كتابات علماء الحديث قديماً وحديثاً، ونعني ما تميز به علم الحديث من توثيق الروايات بواسطة أسانيد لا تتضمن فقط صحة النقل عن النبي وإنما أيضاً استمرارية العمل والسلوك الذي توصي به هذه الأحاديث، وجدنا أن الحديث قام أولاً بلا إسناد، فالإخبار بالحديث وذكر الرواة الذين سمعوه من النبي لم يكن متزامناً، ففي الفترة الواقعة بين العقدين الثامن والتاسع من القرن الأول للهجرة كان الراوي لا يجد نفسه في حاجة إلى ذكر الذين نقل عنهم وصح نقلهم عن النبي، ونحن نبصر أحاديث عديدة في كتب الحديث ترتقي في إسنادها إلى المحدّث عروة بن الزبير (ت 94هـ)، ولو سلمنا بصحة هذه الأسانيد فإنه لا يمكن الجزم بأن عروة بن الزبير نقلها عن النبي رأساً لأن الزمان تأخر به عن زمن الرسول[2]، والنظر في **موطأ** مالك وفي **رسالة** الشافعي يبيّن لنا كثرة الأسانيد المرسلة والمتقطعة فيهما، ما يدل على أن التحسن الذي طرأ على الأسانيد استمر حتى عصر التدوين حيث ظهرت الأسانيد بصورتها المكتملة[3].

---

(1) راجع فصل (المظاهر النوعية للتلقي) الذي ترجمه أنفي محمد وسعيد بن كراد من كتاب ستمبل (Stempel) **نظرية الأنواع** (*Théorie des genres*) في مجلة **العرب والفكر العالمي**، ع 3، 1988، ص 126-133. وراجع: W. Iser, *L'acte de lecture*, Paris, 1995.

(2) إسماعيل أدهم، **المؤلفات الكاملة**، ج 3، سبق ذكره، ص 218. ويرى هذا الباحث أن منهج ابن إسحاق (ت 151هـ) في ضمّ أحاديث وروايات متعددة في رواية واحدة ينير لنا كيفية نشوء الحديث وتطوره، ذلك أن المحدّثين كانوا يقبلون روايات متعددة مسندة إلى شخص واحد باعتبارها محصلة لروايات عديدة. المرجع نفسه، ج 3، ص 219-220.

(3) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 163-169.

والملاحظ أن شاخت يعتمد مصطلح «الإسناد الجماعي» للإشارة إلى الأسانيد التي تحمل

إن الباحثين الذين يردّون بداية الإسناد إلى النصف الأول للهجرة بعد الفتنة، اعتماداً على قول ابن سيرين، يعترفون أن يد الاختلاق قد أوجدت أحاديث لا عدّ لها ولا حصر، لكنهم يثقون وثوقاً تاماً في العمل النقدي الذي قام به نقّاد الحديث عندما كانوا يطلبون من كل راوٍ تسمية رجاله، لكنهم لم يفكروا أنه من السهولة بمكان أن يصل الاختلاق إلى الإسناد فتوجد أسانيد ظاهرها صحيح وهي في الحقيقة مختلفة لأن مثل هذا التصور كان يؤدي إلى الطعن في سلامة منهج الإسناد في توثيق الأحاديث، رغم أن بعض الأخبار تثبت وصول الاختلاق إلى الإسناد، وقد صرح بذلك النووي حين قال: «وقوم كانوا يتحرون فقط أن يكون الكلام حقاً في ذاته فيستجيزون نسبته إلى الرسول، فقد قال خالد بن يزيد: سمعت محمداً بن سعيد الدمشقي يقول: إذا كان الكلام حسناً لم أرَ بأساً أن أجعل له إسناداً»[1]، وهذه العبارة هامة لأنها تثبت أن الاختلاق وصل فعلاً إلى الإسناد.

ومثلما وصل الاختلاق إلى أسانيد الحديث، فإن الحديث المختلق لم يتم اعتباره دوماً موضوعاً، ويكفي التذكير بأن علماء الحديث لم يتفقوا في تعريف **الحديث الموضوع**، فعّرفه بعضهم بكونه «**الحديث المختلق المصنوع المكذوب على رسول اللّه عمداً أو خطأ**» وأفرده البعض الآخر **بالحديث المختلق المصنوع الذي يتعمد صاحبه الكذب**. ولعلّ تحرّج العلماء من نسبة ما هو خطأ إلى الموضوع هو الذي دفعهم إلى التمييز بين الموضوع وهو خاص بمن تعمد الوضع، والباطل وهو ما لم يتعمد الوضع فيه ونسب إلى النبي خطأ[2].

نخلص إلى القول إذن أن الإسناد لم يتزامن ظهوره مع بداية الرواية[3] وأن

أسماء مشتركة اخترعتها مدرسة من مدارس الحديث. *The Origins*, p.169. لكن سيزكين يرفض هذه الفكرة التي تبنّاها شاخت، وقبله المستشرقان كايتاني (Caetani) وهوروفيتس (Horovitz)، لأن الأسانيد في نظر سيزكين هي الوسيلة التي تعيننا على تحديد مؤلفي المصادر المستخدمة بواسطتها. انظر: فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، ج 1، م 1، سبق ذكره، ص 250-253.

(1) ذكره إسماعيل أدهم، **المؤلفات الكاملة**، ج 3، سبق ذكره، ص 226.

(2) راجع: ابن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 98.

(3) راجع في هذا المجال موقف جينبول: Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 17-21.

الصحابة لم تجد حرجاً في نسبة ما سمعوه من غيرهم من الصحابة أو التابعين إلى الرسول، لذلك كثرت الروايات المرسلة والمنقطعة في رواياتهم وما إقرار علماء الحديث بمبدأ قبول مراسيل الصحابة إلا تغاضياً عن هذه المسألة رغبة في إكساب أقوالهم حجية تضاهي حجية الخبر المسموع مباشرة عن النبي[1]، بالإضافة إلى أن معظم هؤلاء الصحابة لم يبقوا على قيد الحياة حينما اقتضت الحاجة تسمية من يؤخذ عنهم الحديث فلم يكن ممكناً، والحالة هذه، التثبت من سماع التابعي.

إن النظر في الأسانيد التي اختصت بها كل مدينة كالكوفة والبصرة والشام ومصر يبيّن لنا الطابع الإقليمي الذي طغى على هذه الأسانيد في البداية ثم أصبحت صياغة الأسانيد متطورة إلى درجة يصعب معها نسبة حديث إلى إقليم بعينه[2]، واتخذ هذا الاختلاق شكل التدليس، لذلك اتخذ المحدّثون موقفاً سلبياً من التدليس واعتبروه «أخا الكذب»، ولا شكّ أن المعادلة القائلة إنه **إذا صح الإسناد صح المتن** تشكلت في فترة لاحقة، وهي تعبّر عن تطور شهده علم الحديث[3].

وإذا انتقلنا إلى تفحص العمل الذي قام به نقّاد رجال الحديث، وجدنا أول من اشتغل بنقد الرجال شعبة بن الحجاج (ت 160هـ) ويحيى بن سعيد القطان، وكان نشاطهم مكتوباً وله فضل تطوير كتب الطبقات[4] قبل أن يقع التخلي عن هذا المنهج بترتيب رواة الحديث وفق أسمائهم ومواطنهم، وقد بلغ هذا العمل ذروته مع ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) في مؤلفه الضخم **تهذيب التهذيب**. ولكن ما درجة الوثوق في المعلومات التي تقدّمها كتب التراجم حول رواة الحديث؟

---

(1) لاحظ أيضاً ظاهرة المحدّثين الذين عمّروا بعد المئة، وهذه الظاهرة تعود إلى الإضافات التي تقع زيادتها إلى سنهم حتى لا يطعن في سماعهم. المرجع نفسه، ص 46. وهو منحى أيديولوجي دافع عنه المحدّثون بقولهم: «دليل طول عمر الرجل اشتغاله بأحاديث الرسول (ﷺ)، ويصدقه التجربة فإن أهل الحديث إذا تتبعت أعمارهم تجدها في غاية الطول». الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 13.

(2) راجع في هذا المجال موقف جينبول: Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 71.

(3) المرجع نفسه، ص 75.

(4) يعد كتاب ابن سعد **الطبقات الكبرى** أول كتاب في هذا المجال.

لقد بقي الفكر الإسلامي يعيش على أفكار ابن حجر وأسلافه في خصوص موضوع الصحابة ورواة الحديث على الرغم من أن هذه الكتب تصور لنا شخصيات مثالية مدينة إلى المخيال الاجتماعي الشائع، وكثيراً ما كانت صورة هذه الشخصيات المترجم لها بعيدة عن الحقيقة التاريخية. وقد حاول المستشرق جينبول من أجل الاقتراب من هذه الحقيقة التاريخية اعتماد منهج إحصائي[1] مكّنه من تفحص ترجمات عديد الرجال الذين ترجم لهم ابن حجر مع مقارنتها بما أوردته كتب التراجم المتقدمة[2]، واستخلص نتائج على قدر كبير من الطرافة.

من ذلك أنه لاحظ وجود ترجمة 35 راوياً في **تهذيب التهذيب** يحملون اسماً واحداً هو حفص، 13 منهم أبناء رجل يدعى عمر، 8 منهم متعاصرون، ويتضمن **لسان الميزان** ترجمة 43 رجلاً يحملون اسم حفص، 20 منهم أبناء رجل يدعى عمر، 15 منهم متعاصرون، 5 من هؤلاء تلقوا العلم عن شعبة بن الحجاج[3]. ويتساءل هذا المستشرق: كيف يمكن قبول فرضية وجود 8 رواة متعاصرين يحملون اسماً واحداً؟ وهل نعتبر تطور الأسانيد قد تمّ بتكثيف عدد الرواة؟[4]

إن المنهج الإحصائي الذي حاول جينبول تطبيقه جزئياً يمكن أن يضيء لنا جوانب عديدة حول كتب تراجم الرجال التي تطورت من عصر البخاري مروراً بابن أبي حاتم ووصولاً إلى ابن حجر، خصوصاً إذا وقع استثمار ما تقدمه علوم الإعلامية من إمكانيات كبرى تعين على إعادة النظر في تراجم رواة الحديث.

ولا شكّ أن منهج علماء الحديث في التركيز على نقد السند وتمحيص الرجال الذين نقلوا الحديث يبقى قاصراً عن استيعاب كل مقتضيات المنهج التاريخي المحكوم بقواعد صارمة، لأن منهج الجرح والتعديل وإن مكّن من استبعاد آلاف

---

(1) تفحص جينبول الرجال الذين ترجم لهم ابن حجر وقدم استنتاجات خطيرة توصل إليها بمحض المصادفة، ذلك أنه لم يتمكن سنة 1984، تاريخ تأليف كتابه، من عرض حياة هؤلاء الرجال على حاسوب لاستخراج نتائج هامة. انظر: Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 137.

(2) ومن بينها كتاب ابن حنبل: **العلل**. والرامهرمزي: **المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي**.

(3) Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 137.

(4) راجع أمثلة أخرى: المرجع نفسه، ص 140-143.

الروايات المشكوك في صحتها، فهو يبقى خاضعاً لفضاء معرفي أنتجه ولحاجات عملية اقتضته، ولا مندوحة من القول أيضاً إن انصباب منهج المحدّثين على النظر في السند بدرجة أولى قبل المتن قد أدى إلى قبول عديد الروايات التي تبيّن خطأ الرواة في نقلها في دواوين الحديث التي عدّت صحيحة وأصبح الطعن في إحدى هذه الروايات طعناً في كتب اكتسبت قداسة تمنع من إعادة النظر في الأحاديث التي تشمل عليها.

ولكن كيف تشكلت هذه القداسة؟ وكيف وقع تثبيتها؟

لا بدّ من الإشارة إلى أن القرن الثالث الهجري اتّسم بحركة نشيطة في تدوين الحديث أعطت لنا كتباً عرفت بـ«الصحاح» وأعطي لبعضها الآخر قيمة كبيرة دون بلوغ مرتبة «الصحاح»، كـ **مسند** أحمد بن حنبل، واعتبر أهل السنّة مع مضي الزمن ستة من المصنفات في الحديث حجة في موضوعها، وهي التي صنفها البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة، ولقد حظي كتابا البخاري ومسلم على وجه خاص بتقدير عظيم، ويقدم توماس جينبول تفسيراً واضحاً للسمعة الحسنة التي ظفرت بها هذه الكتب الستة: «ففي القرن الثالث كانت الأحوال ملائمة جداً لجمع الأحاديث، إذ كان لا بدّ من توافر إجماع معين في جميع المسائل المتعلقة بالعقائد والأفعال، وكونت الكثرة الغالبة من علماء المسلمين رأياً معيناً في قيمة أغلب الأحاديث فأصبح من الممكن البدء عند ذلك في جمع كل ما اتفق على صحته»[1]، غير أن قيمة الصحاح لم تتأسس لأن أصحابها قرروا لأول مرة أن الأحاديث التي ضمتها كتبهم صحيحة، بل إن قيمة كتبهم تنهض في الأكثر على أنها جمعت في صعيد واحد: كل ما اتفق المؤمنون في عهدهم على أنه صحيح[2].

واضح إذن أن هذه القيمة وقع تدعيمها بسلطة الإجماع، ذلك أن ما استبقي من أحاديث، أي ما صح سنده، تماشى مع ما أجمع عليه منها، على الرغم من أن هذا الإجماع كان نظرياً ونادراً ما كانت له أسس تاريخية وموضوعية.

---

(1) فصل «حديث»، د. م. أ، جينبول، الترجمة العربية، ج 6، ص 397.

(2) الفصل نفسه، ج 6، ص 398.

إن اللافت في تعامل المسلمين مع هذه الكتب الستة تلك المنزلة المخصوصة التي أولاها المؤمنون لـ **صحيحيّ** البخاري ومسلم حتى عدّت أصح كتب بعد كتاب اللّه، لكن هذه المنزلة التي بلغت حدّ القداسة لم تتأسس في عصر أصحاب هذه الكتب.

صحيح البخاري مثلاً، كان يعدّ في حياة صاحبه مؤلَّفاً من جملة مؤلفات أخرى ولم تسبغ عليه تلك المهابة إلا في القرن الرابع للهجرة عندما رُتِب مع **صحيح** مسلم على رأس كتب الحديث وقبله السنّيون على أنه أصح كتاب بعد القرآن[1]، وهناك بون شاسع بين المكانة الرفيعة التي زادت وتدعمت مع القرون التالية، والنقد اللاذع الحاد الذي قابل به بعض الشراح الموضوعيين كتاب البخاري[2]، لذلك لم يجد الدارقطني (ت 385هـ) أدنى حرج في نقد أحاديث وردت في كتب «الصحاح»، فصنف كتاباً دلل فيه على ضعف مئتي حديث أوردها البخاري ومسلم[3].

إن ما قام به الدارقطني دليل على الحرية التي كان يتعامل بها المسلمون مع كتب الصحاح، غير أن القداسة المصطنعة التي أضفتها أجيال المؤمنين على هذه الكتب والتي دعمتها فترات الانغلاق والجمود التي عاشها العالم الإسلامي هي التي كرست نظرة متعالية تنفي كل تاريخية وبشرية عن مجهودات أصحاب كتب الحديث[4] وتقصي كل حسّ نقدي يروم إعادة النظر في المادة الحديثية التي تشتمل عليها.

إنه إذا ما استثنينا فئة قليلة من الباحثين المعاصرين الذين قبلوا الانخراط في ممارسة العلم الحديث وتطبيق أدواته ومناهجه على كتب «الصحاح» لإلغاء الشحنة التقديسية التي طبعت بها، فإن عامة الباحثين المسلمين يرفضون إعادة النظر في

---

(1) فصل «البخاري»، د. م. إ، روبسن، ج 1، ط 2، بالفرنسية، ص 1336-1337.
(2) فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، م 1، ج 1، سبق ذكره، ص 307.
(3) فصل «حديث»، د. م. إ، جينبول، ج 6، ط 1، الترجمة العربية، ص 398.
(4) راجع قول ابن الصلاح: «لو حلف رجل بالطلاق أن كل ما في البخاري صحيح لم يحنث». **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 26.

المسلّمات التي رسختها الأجيال المتأخرة[1]، ويدفعون بعنف كل نظرة عقلانية جديدة ترمي إلى وضع أحاديث «الصحاح» على محك العقل والتجربة الإنسانية.

إن الباحث المعاصر لا يشكّ في صحة نوايا البخاري ولا في أمانته، فقد اجتهد في تمحيص سبعمئة ألف حديث لم يستبق منها سوى ستة آلاف، ومع أن استبعاد مئات الآلاف من الأحاديث قام على أساس ضعف السند، إلا إن الواقع يشير إلى أن ما صحّ سنده لديه تساوق مع ما أجمع عليه من أحاديث في عصره وخضع لفضاء معرفي أنتجه لخّصه علماء الحديث في العبارة التالية: «**ومتى قالوا «هذا حديث صحيح» فليس من شرطه أن يكون مقطوعاً به في نفس الأمر. وكذلك إذا قالوا في حديث «إنه غير صحيح» فليس ذلك قطعاً** بأنه كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الوجه المذكور»[2].

وإذا أضفنا إلى هذا أن ما يصدق على الحديث يصدق أيضاً على التفسير والفقه واللغة والتاريخ لاعتماد المشتغلين بهذه العلوم على منهجية أهل الحديث المرتكزة على الرواية والإسناد، تصير ملاحظة الجابري وجيهة عندما اعتبر: «إن الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحاً «على وجه القطع» بل هو صحيح فقط على شروط أهل العلم، الشروط التي وضعها وخضع لها المحدّثون والفقهاء والمفسرون والنحاة واللغويون الذين عاشوا في عصر التدوين، ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة»[3].

---

(1) انظر أنموذجاً لهذه النزعة في أطروحة أنجزها محمد عبد الرحمن الأحمد المحمد حول **الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه** (جامعة الزيتونة 1987-1988، مرقونة)، وخصص فصلاً فيها عنونه كالآتي: هل كل ما في **الصحيحين** صحيح؟ لكنه خشي من مجرد التساؤل، واستدرك بعد صفحة واحدة قائلاً: «وليس غرضي من هذا المبحث القدح في **الصحيحين** والحطّ من شأنهما، فالذي اعتقده وأدين اللّه به أن كل من يهون من أمرها مبتدع، متبع غير سبيل المؤمنين». ج 1، ص 109-111.

(2) ابن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 14.

(3) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 64.

إن هذا الطرح يبرز أن الشروط التي وضعها نقّاد الحديث لم تكن جزءاً من «العلم»، أي من المرويات، بل كانت من عمل «الرأي»، أي العقل، ولكن ما هي حدود هذا العقل الذي اعتمده نقّاد الحديث؟

لم يكن علماء الحديث، بحكم غلبة الطابع النقلي التوثيقي على عملهم، يتمتعون باتساع الأفق العقلي القابل للخلاف مثل المتكلّمين، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ في تصور الحقيقة، وفي التعصب ضدّ أي اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل. لذلك لم يكن غريباً في كتب علم الرجال أن يستبعد من دائرة الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات عدا تلك التي تعاطف معها الراوي، فكان من البيّن ملاحظة تناقض الأحكام على الراوي الواحد، فبينما يوثقه البعض يعتبره آخرون مدلساً كذاباً، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه في دائرة العلماء المغفّلين، وما هذا التضارب إلا نتيجة اختلاف المعايير وتباين المواقف الأيديولوجية، لذلك رفضت كل فرقة من فِرق السنّة روايات الفِرق الأخرى، واحتكرت إحدى الفِرق (باسم أهل السنّة والجماعة) لنفسها، وبتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال، سلطة الحكم والفصل في قبول المرويات أو رفضها، ومثلما رفض أهل السنّة صحة العلم الشيعي رفض الشيعة صحة العلم السنّي واعتدّوا بكتب الحديث التي يثقون فيها وأهمها صحيحيّ الكليني وابن بابويه[1].

إن الرفض المتبادل الذي مارسته المذاهب والطوائف بعضها ضدّ البعض الآخر دليل على تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظلّ الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات المدعوة بالصحيحة.

وصفوة القول إن العلماء المسلمين لم يتصدوا إلى قضية صحة الأخبار والنقول على نحو منهجي منظّم، ولعلّه من الإجحاف بحقّ هؤلاء العلماء أن نتوقع منهم تصدياً كهذا، فأي معالجة وجدت لقضايا موثوقية النصوص الدينية تمت في

---

(1) راجع بأكثر توسعاً: E. Kohlberg, "Shii Hadith", in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, pp. 301-303.

ضوء المتطلبات العملية للعصور التي عاشوا فيها. لذلك، فليس من الغريب، والحالة هذه، أن نجد عمل نقّاد الحديث ينصبّ أحياناً على تجريح راوي الحديث في حين أن الحكم النهائي لم يكن مقصوداً به قيمة المحدّث وإنما كان المقصود به الحكم على مادة الروايات التي يرويها[1]، فالنقد الخارجي كثيراً ما كان طريقة يتوخاها المحدّثون لانتقاد المتون التي لا تنسجم مع نزعتهم المحافظة أو التي تتعارض مع أحاديث أخرى مروية تعارضاً لا يمكن لرجال الحديث من اعتماد منهج التأويل بين الروايات المختلفة، والنقد الخارجي مثلما كان منهجاً لفرز الأحاديث وتصحيحها كان أداة لسدّ السبل أمام كل عمل فكري من شأنه أن يشرّع لحرية نقدّ النصّ الديني.

وإذا لم يستوعب الباحثون المعاصرون ذوو الحسّ النقدي، كأحمد أمين ومحمود أبو رية، كل الإشكاليات الحافة بصحة الحديث النبوي، فإنهم قد حاولوا انطلاقاً من أفقهم الثقافي، ومن حدود المسموح التفكير فيه لديهم، كشف مواطن الضعف والخلل التي لاحظوها في منهج المحدّثين ورفضوا تسييج علم الحديث بسياج يمنع من إعادة النظر في المسلّمات التي رسخت في الضمير الإسلامي.

---

(1) فصل «حديث»، د. م. إ، جينبول، ج 6، الترجمة العربية، ص 393.

البـاب الثالث

منزلة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي المعاصر

I - منزلة الحديث اللغوية

لا يختلف الباحثون في الإقرار بأن جانباً من الحديث النبوي روي بالمعنى، ونقصد بذلك أن رواة الحديث تصرفوا في لفظه لأسباب مختلفة، إلا أن الاختلاف بين هؤلاء الباحثون يتجلى في تقدير مدى تساهل الرواة في الرواية بالمعنى وموقف المحدّثين أنفسهم من هذه الظاهرة والتحريف الذي يمكن أن يكون اعترى الحديث النبوي بسببه. ولقد ربط الباحثون المحدَثون مبحث الراوية هذا بجانب آخر يتمثّل في مدى احتجاج[1] علماء اللغة بالحديث النبوي عند تقرير قواعدهم وأثناء دراساتهم للغة وأساليبها.

إن هذا الربط بين مستوى تلقي الحديث النبوي ونقله وحجية الخبر المنقول عن النبي ومدى وثوق اللغويين به لافت للنظر لأنه يستدعي النظر في القضايا التالية:

---

(1) يراد بالاحتجاج إثبات صحة قاعدة أو استعمال كلمة أو تركيب بدليل نقلي صح سنده إلى عربي فصيح سليم السليقة. انظر: سعيد الأفغاني، **في أصول النحو**، ط 3، دمشق، 1964، ص 6. وتتردد لدى النحاة ثلاثة مصطلحات، هي الاحتجاج والاستشهاد والتمثيل، ويلتقي كل من الاحتجاج والاستشهاد في معنى واحد هو سوق ما يقطع ويبرهن على صحة القاعدة أو الرأي، لكن ورد في **القاموس** للفيروزآبادي ما ينسب إلى الاحتجاج معنى لا يوجد في الاستشهاد وهو إضافة «الغلبة» للحجة التي يقوم على معناها الاحتجاج، أما التمثيل فيعني الاستشهاد بكل نصّ مصنوع أو غير موثق يسوقه النحوي نفسه أو يسوقه عمن لا يحتج بكلامهم، فهو لا يعدو أن يكون تمثيلاً للقاعدة وهو غير ملزم، وهدفه الإيضاح والبيان فحسب. راجع: محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، مصر، 1976، ص 101-103.

ما هو مدى أخذ المحدّثين بالقواعد اللغوية عند رواية الحديث؟ وما موقفهم من ظاهرة اللحن؟ ومتى انتشر ذلك بينهم؟ وما هي الصلة بينهم وبين النحاة؟ ولماذا صرف النحاة أنفسهم عن الاحتجاج بالحديث النبوي؟ وهل اقتصر هذا الموقف على الحديث أم تجاوزه إلى نصوص أخرى كالقرآن مثلاً؟ ومتى كانت بداية إقرار الاحتجاج بالحديث النبوي؟ ثم ما هو موقف اللغويين المعاصرين ومجامع اللغة العربية من هذه القضايا؟ ولماذا وقع الالتجاء إلى إصدار قرارات تدعم حجية الحديث النبوي في الدراسات اللغوية؟

قد تبدو الإجابة عن هذه الأسئلة عسيرة إذا تلمّسنا الإجابة عنها في المصادر التي بنينا عليها دراستنا هذه، ذلك أن مواقف أصحابها من هذه القضايا تراوحت بين إهمال التطرق إليها أو الإقلال من شأن ظاهرة الرواية بالمعنى والنحو باللائمة على النحاة الذين لم يولوا أقوال الرسول ما تستحقه من العناية أو مناقضة الموقفين السابقين وإظهار خطورة تصرف الراوي في حديث الرسول دون قدرة على تنزيل هذه الظاهرة في سياقها التاريخي الصحيح.

1- رواية الحديث بالمعنى:

لعلّ حجر الزاوية في مبحثنا هذا ينبني على النظر في كيفية تلقي الصحابة لأحاديث الرسول، فالنظرية الكلاسيكية تقدم تبريرات عديدة لعدم تدوين الحديث في عهد الرسول كالخوف على القرآن من أن يختلط به الحديث أو يشغل الناس عنه بالسنّة، وترى سلامة القاعدة العامة التي وضعها المحدّثون لنقل الحديث، وعبّر عنها أبو موسى الأشعري بقوله: «احفظوا كما حفظنا»[1].

إن الضامن الأول لتوثيق الحديث من هذا المنظور هو ذاكرة الرواة التي تلتقط كل ما يصل إليها دون أن تفلت منها كلمة أو يشذ عنها حرف، لذلك يقع تمجيد الحوافظ التي وهبها اللّه للعرب الأميين فجعلتهم في مأمن من الخطأ والنسيان وإبراز قدرة ملكة الحفظ التي تمتع بها الصحابة على استيعاب كل ما شهدوه

---

(1) راجع الفصل المتعلق بتدوين الحديث.

وسمعوه من أقوال النبي وأفعاله، وخصوصاً قد تعاضدت هذه الملكة مع ما أسبغه اللّه عليهم من إيمان وتقوى وبركة بصحبة الرسول[1].

إن هذا الدور الذي يسند إلى الذاكرة يجعل من الحفظ وسيلة مأمونة لنقل النصوص المقدسة لأن الحفظ لا يكون إلا مع الفهم وإدراك المعنى والتحقق منه حتى يستعان به على عدم نسيان اللفظ، بيد أن السؤال الذي يطرح في هذا المستوى هو التالي: ما الدافع إلى التجاء بعض الصحابة إلى رواية الحديث بالمعنى؟

تتم الإجابة عن هذا السؤال من منظور محافظ، فيرى أصحاب هذا الرأي أن النبي حرص على كتابة القرآن بين يديه لأنه وحي من اللّه، يُتعبّد بتلاوته ومعجز بنظمه، ومن أجل ذلك تجوز روايته بالمعنى، ولا بدّ من المحافظة على لفظه المنزل، أما السنّة فقد كان المقصود منها المعنى دون اللفظ، ولذلك لم يُتعبّد بتلاوتها ولم يقع التحدي بنظمها فجازت روايتها بالمعنى لأن «في الاكتفاء برواية السنّة بالمعنى التيسير على الأمة، والتخفيف عنها في تحملها وأدائها، وذلك لأن السنّة لو كانت كالقرآن في وجوب أخذها وأدائها باللفظ المسموع منه (ﷺ)، لتحملت الأمة في روايتها من ضروب الضيق والحرج ما لا يحصى»[2].

وينقل أبو زهو الشروط التي وضعها علماء الحديث لرواية الحديث بالمعنى، وأهمها أن يكون الراوي خبيراً باللغة وبأسرارها وبالشريعة ومقاصدها وأن يكون الحديث مما لا يُتعبّد بلفظه ومما لا تعيبه ذاكرة الراوي، «فإن كان الحديث من جوامع الكلم، أو مما يُتعبّد بلفظه كأحاديث الدعاء أو كان محفوظاً للراوي بالمعنى»[3].

نستنتج إذن من هذه الشروط أن رواية الحديث بالمعنى هي عملية مقصودة يمكن لراوي الحديث اللجوء إليها إذا توفرت له معرفة بالألفاظ والمقاصد وخبرة

---

(1) أنظر مثلاً: عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنّة**، سبق ذكره، ص 407-408.

(2) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 200-201.

(3) المصدر نفسه، ص 200-201. صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 83.

بما يحيل عليه معنى كل لفظ[1]، غير أن هذا التساهل لم يقبله كل السلف، فقد جوّزه أهل الحديث وطائفة من الفقهاء والأصوليين ولم يجوّزه بعض المحدّثين والأصوليين الشافعيين، إلا أن ابن الصلاح يتجاوز هذا الخلاف ويقطع بجواز رواية الحديث بالمعنى «والأصح جواز لذلك في الجميع، لأن ذلك هو الذي تشهد به أحوال الصحابة والسلف الأولين وكثيراً ما كانوا ينقلون معنى واحداً في أمر واحد بألفاظ مختلفة، وما ذلك إلا لأن معوّلهم كان على المعنى دون اللفظ»[2]، ويرى ابن الصلاح أن الخلاف بين الناس في هذا الموضوع جرى قبل تثبيت الحديث في كتب الحديث، أما بعد ذلك، فليس لأحد أن يغير لفظ حديث ورد في كتاب مصنف ويثبت بدله لفظاً آخر بمعناه[3].

واضح إذن من هذه التحديدات أن رواية الحديث بالمعنى تعدّ رخصة على سبيل التخفيف، وبتدوين الحديث زال الدافع الذي أوجب التيسير والرخصة، وخصوصاً أن عدم الحرص على لفظ الحديث كان في المئة الأولى للهجرة، أي في عهد الصحابة والتابعين، إلا أن اجتماع الصحابة الذي ينقله ابن الصلاح حول رواية الحديث بالمعنى لا يمكن الجزم به، ذلك أن الصحابة لم يكونوا على وفاق في الرواية بها، فبعضهم كان يحجم عن رواية الحديث إذا نسي لفظ النبي خشية ألا يصيب المعنى وبعضهم كان إذا نسي لفظ الحديث أو بعضه رواه على المعنى مستنداً على إباحة الرسول حين سأله بعض الصحابة: «يا رسول اللّه إني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً»، فأجاب الرسول: «إذا لم تحلّوا حراماً ولم تحرّموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس»[4].

إن إصابة المعنى تعني في نظر الباحثين المحافظين أن الصحابة كانوا أعلم الناس بمعاني الألفاظ التي نطق بها النبي وإنه إذا أضفنا إلى ذلك احتياطهم البالغ

(1) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 214.
(2) المصدر نفسه، ص 214.
(3) المصدر نفسه، ص 215.
(4) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 203.

في فهم مقاصد خطاب النبي وإقتداءهم بتعاليمه الحاثة على الحرص على لفظ الحديث النبوي من التحريف، فإن تساهل بعض الصحابة في تغيير لفظ الحديث لا يمكن أن يدخل على الحديث النبوي أي زيادة أو تغيير لأن الصحابة «هم ذوو الدين الكامل والخلق العالي والتقوى والمروءة وهم يعلمون حقّ العلم أنهم يروون نصاً يعتبر مرجعاً في الدين وأصلاً في أصوله، وأن أي تزيّد فيه أو تحريف وتبديل يؤدي بهم إلى أن يتبوّءوا مقاعدهم في النار، وهم إلى ذلك ذوو حوافظ قوية، وأذهان سيالة ووجدان حي، وقلوب عاقلة واعية، وإنكار هذه الخصائص أو بعضها إنكار للحقّ الثابت والواقع الملموس»[1].

ويجد هؤلاء الباحثون حرجاً في تبرير تضارب مواقف الصحابة من هذه المسألة وتضارب الأحاديث النبوية ذاتها، فمثلما نقِل عن النبي حديث يبيح رواية الحديث بالمعنى، نقِل عنه أيضاً حديث يمدح فيه ناقل الحديث الذي لا يدخل عليه أدنى تغيير: «نضر اللّه أمرأ سمع مقالتي فوعاها»[2]، فأي الحديثين يؤخذ به؟

لا يتناقض الحديثان عند المدافعين عن سلامة نقل الحديث رغم الرواية بالمعنى، فحديث «نضر اللّه امرأ. . .» رغب به النبي في المحافظة على اللفظ المسموع، أما حديث «إذا لم تحلّوا حراماً ولم تحرّموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس» فهو لبيان جواز الرواية بالمعنى بشروطها، لكن الباحث الذي يتبنى هذا الموقف الدفاعي سرعان ما يترك التوفيق بين الحديثين، حين يسعى إلى طمس الخلاف بالجمع بين الحديثين، فيقول: «ثم ألا يقال لمن روى كلاماً بمعناه مع التحوط البالغ انه أدّاه كما سمعه؟ بلى»[3]!

أما صبحي الصالح فقد اتجه إلى الإنقاص من شأن ظاهرة الرواية بالمعنى وإلى البرهنة بشواهد عديدة على تشدد العلماء في الرواية باللفظ وعدم التساهل حتى بالواو أو الفاء أسوة بالرسول الذي علّم أحد الصحابة قراءة دعاء، فأورد

---

(1) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 64.

(2) رواه الترمذي وابن حنبل والدارمي وابن ماجة (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 7، سبق ذكره، ص 261).

(3) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 64.

الصحابي الحديث كما تعلمه منه مع تغيير لفظ «ونبيك» بـ«ورسولك» فما كان من الرسول إلا أن نبهه إلى ذلك وشدد عليه في عدم تغيير لفظ الدعاء[1]، لذلك آثر أكثر الصحابة التشدد في الرواية باللفظ وبرر أحد الصحابة انصرافه عن رواية الحديث بقوله: «ما بي ألا أكون سمعت مثلما سمعوا، أو حضرت مثلما حضروا، ولكن لم يدرس الأمر بعد، والناس متماسكون، فأنا أجد من يكفيني، وأكره التزيد والنقصان في حديث رسول اللّه (ﷺ)»[2]، وعلى هذا الأساس عمد الصحابة إلى تصحيح روايات إخوانهم في الصحبة[3].

ويقرّ صبحي الصالح بأن رواية الحديث بالمعنى لم تدرس بانقضاء عصر الصحابة، فقد ظلّ كثير من الرواة في عصر التابعين وأتباع التابعين لا يرون بأساً بالرواية على المعنى، فقد قال ابن عون (ت 151هـ): «أدركت ثلاثة يشددون في الحروف، وثلاثة يرخصون في المعاني. فأما أصحاب المعاني فالحسن والشعبي والنخعي، وأما أصحاب الحروف فالقاسم بن محمد ورجاء بن حيوة ومحمد بن سيرين»[4]، إلا أن حرص الرواة الورعين على صيانة لفظ الحديث من التغيير كان هو المسيطر في رأي هذا الدارس، فلا غرو إذا أظهر الرواة شكّهم بلفظ سقط منه تشديد أو أضيف إليه تخفيف[5]،

يبدو جلياً إذن حرص الباحثين المحافظين على إظهار أمر الراوية بالمعنى وكأنها سلوك شاذ خالف به بعض رواة الحديث ما جرى به العمل منذ عهد النبي وعلى اعتبار تغيير بعض ألفاظ الحديث النبوي قد تمّ بحرص فائق وورع كبير لا يتركان مجالاً للشكّ في حصول أي تحريف في نصوص الحديث، بيد أن هذا الفهم لعملية نقل الحديث النبوي لا يأخذ به محمود أبو رية الذي يحمل بشدة على الذين توهموا أن أحاديث الرسول التي يقرؤونها في الكتب أو يسمعونها ممن

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 80-81.

(2) المصدر نفسه، ص 81.

(3) المصدر نفسه، ص 81.

(4) المصدر نفسه، ص 80.

(5) المصدر نفسه، ص 80.

يتحدّثون بها قد جاءت صحيحة المبنى محكمة التأليف، وأن ألفاظها قد تناقلها الرواة مصونة كما نطق النبي بها دون تحريف أو تبديل، وأن الصحابة ومن جاء بعدهم ممن حمل عنهم أحاديث النبي إلى عصر التدوين «قد نقلوا هذه الأحاديث بنصها كما سمعوها وأدّوها على وجهها كما تلقوها، فلم ينلها تغيير ولا اعتراها تبديل وأن هؤلاء الرواة قد كانوا جميعاً (. . .) فكل ما يسمعونه ينقش على ألواحها، فلا تفلت منه كلمة ولا يشذ عنه حرف»[1].

ويصرح أبو رية بالغاية التي دفعته إلى استقصاء الكيفية الحقيقية التي رويت بها أحاديث النبي، ذلك أن النزعة التمجيدية صورت نقل الصحابة للحديث نقلاً أميناً لا ريبة في صحته فاعتقد الناس أن الحديث النبوي في منزلة آيات الكتاب من وجوب التسليم بها، ثم فرض الإذعان لأحكامها حتى حكم على مخالفها بالإثم والارتداد والفسوق واستتيب كل من أنكرها أو شكّ فيها، ومن أجل ذلك رام أبو رية تفصيل القول في هذا الأمر لكي يدرك الناس أن الأحاديث التي جاءتهم عن الرسول قد رويت عنه بمعناها لعدم استطاعة الرواة «أن يأتوا بها على حقيقة مبناها لنسيان أصلها أو لمضي الزمن عليها في أذهانهم عندما رووها»[2].

يربط أبو رية إذن ربطاً وثيقاً بين استحالة استيعاب ذاكرة الراوي كل حديث الرسول ورواية الحديث بالمعنى، فـ«كل راوٍ قد روى ما بقي ذهنه من هذا المعنى بعد أن عجزت ذاكرته عن ضبط ألفاظه»[3]، ويرى أن بعض الصحابة والتابعين كابن عمر وابن سيرين قد شعروا بخطورة رواية الحديث بالمعنى وبما يمكن أن يعتري الحديث من تحريف بسببها فلم يجيزوها، غير أن الخلاف بين رواة الحديث في هذا الموضوع قد وجد سنداً له في نصوص الحديث، فالتجأ كل فريق إلى تدعيم رأيه بأحاديث نسبت إلى النبي[4]، وينقل أبو رية العلماء والأصوليين الذين قرروا وجوب نقل الحديث دون تصرف في لفظه، لأن:

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 76.

(2) المصدر نفسه، ص 76.

(3) المصدر نفسه، ص 76.

(4) المصدر نفسه، ص 77، 78 هامش 2.

1- المتأخر قد يستنبط من فوائد آية أو خبر ما لم يتنبه له أهل العصور السالفة من العلماء، فلو أجيز نقل الحديث بالمعنى لحصل تفاوت عظيم مع ظنّ الراوي أن لا تفاوت.

2- لو جاز للراوي تغيير لفظ الرسول بلفظه، لكان للراوي الثاني تغيير اللفظ الذي سمعه بلفظ عن إنشائه، بل إن هذا أولى لأن تبديل لفظ الراوي أولى بالجواز من تبديل لفظ الشارع، وإذا استمرت الراوية بالمعنى إلى الطبقة الثالثة أو الرابعة، أفضى ذلك إلى سقوط الكلام الأول «لأن الإنسان وإن اجتهد في تطبيق الترجمة (. . .) لا ينفك عن تفاوت وإن قل، فإذا توالت التفاوتات كان التفاوت الأخير تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبقى بين الكلام الأخير وبين الأول نوع مناسبة».[1]

3- إذا زادت عبارة الشارع أو نقصت فقد زاد الشرع أو نقص وذلك حرام إجماعاً، لأن تغيير عبارة الحديث الجلية بأخرى خفية يوقع في الحديث، وهنا يوجب تقديم غيره عليه بسبب خفائه.[2]

لقد اتخذ الأصوليون موقفاً سلبياً من رواية الحديث بالمعنى، وبيّنوا ضررها عند استقطاب الأحكام الشرعية لأنهم كانوا يعوّلون على اللفظ في التشريع ويولون أهمية كبيرة لدقة نصّ الحديث النبوي عند استنباط المسائل، وهذه الغاية صحيحة لا محالة في نظرة الفقهاء والأصوليين إلى النصّ وإلى حجية الخبر، لكنها لا تنطبق على غرض أبي رية من إجلاء الغموض عن حقيقة الرواية بالمعنى على منزلة منصباً على إظهار النتائج السلبية لرواية الحديث بالمعنى على منزلة الحديث اللغوية، بل رام التأكد على ما اعترى منهج الرواية مند عهد الصحابة من خلل ومن قصور في تلقي أحاديث الرسول. ويتأكد هذا الغرض أكثر في كتابه **أضواء على السنّة المحمدية** حينما يحشد مواقف المحدّثين الذين قرروا أن مدار نقل الأحاديث كان على المعنى دون اللفظ، ومن بين هذه الشهادات ما اعترف به واثلة بن الأسقع حين سُئل أن يحدّث عن الرسول بحديث «ليس فيه وهم ولا تزيّد ولا نسيان. فقال: هل قرأ أحد منكم من القرآن شيئاً؟ فقيل له: «نعم وما نحن له بحافظين

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 79.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

جداً، إنا نزيد الواو والألف وننقص» فقال: «هذا القرآن مكتوب بين أظهركم لا تألونه حفظاً: وإنكم تزعمون أنكم تزيدون وتنقصون فكيف بأحاديث سمعناها من رسول اللّه (ﷺ) عسى ألا يكون سمعنا لها منه إلا مرة واحدة؟ حسبكم إذا حدّثناكم بالحديث على المعنى»»[1]، وينقل أبو رية أيضاً[2] موقف سفيان الثوري الذي صرح: «إن قلت أني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني فإنما هو المعنى»، وقيل له: «يا أبا عبد اللّه، حدّثنا كما سمعت» قال: «واللّه ما إليه سبيل، وما هو إلا المعاني (. . .) لو أردنا أن نحدّثكم بالحديث كما سمعناه ما حدّثناكم بحديث واحد»[3].

وينفي أبو رية ما يحتج به المدافعون عن سلامة نقل نصوص الحديث من أن الرواية بالمعنى لم تصب الأحاديث التي يتعبد بها كالتكبير والتشهّدات، فيورد أحاديث عديدة مدارها صيغة تشهّد واحدة ويفترض أن ينقلها الصحابة بألفاظ واحدة غير أنهم اختلفوا في نقلها، فكتب الحديث تنقل تشهّداً لابن مسعود صرح فيه بأن النبي لقنه إياه كلمة كلمة، وتشهّداً ثانياً لابن عباس، وثالثاً لعمر بن الخطاب، ورابعاً لأبي سعيد الخدري، وخامساً لجابر، وسادساً لعائشة، وسابعاً لأبي موسى الأشعري، وثامناً لابن عمر، وكلها مختلفة الألفاظ ولا تتفق على صيغة واحدة في التشهّد، ويستغرب أبو رية من وجود صيغ مختلفة لحديث يعدّ من السنن العملية المتواترة التي كان يؤديها عشرات الألوف من الصحابة كل يوم مرات كثيرة، وما يلفت النظر كذلك «أن هذه التشهّدات على تباين ألفاظها وتعدد صيغها وكثرة رواتها قد خلت كلها من الصلاة على النبي، فكأن الصحابة كانوا كما قال النخعي يكتفون بالتشهّد والسلام على النبي»[4].

ويقدّم أبو رية أمثلة أخرى لأحاديث رويت بالمعنى واختلف الرواة في ضبط ألفاظها، من بينها حديث الإيمان والإسلام وحديث المرأة التي أنكحها النبي أحد

---

(1) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 3، سبق ذكره، ص 259.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 81.

(3) المصدر نفسه، ص 82.

(4) المصدر نفسه، ص 85.

صحابته بما معه من القرآن، وحديث الصلاة في بني قريضة، وحديث تأبير النخل، وكلها تقوم شاهداً على مقدار تفاوت الصحابة في الحفظ وفي الضبط، ويرفض حجج المدافعين عن أمانة الصحابة في النقل، ذلك أن أحاديث عديدة تروي واقعة بعينها يفترض أن النبي تحدّث فيها بلفظ واحد، فلا مناص إذن من الاعتراف بأن نقلها تمّ بالمعنى وأن المنهج الذي اتّبعه رواة الحديث أدخل تحريفاً كبيراً على نصّ الحديث النبوي، حتى أن خطبة الوداع التي أجمل فيها النبي وصاياه وتلفّظ بها أمام مئة وخمسين ألفاً من صحبه، لم يحرص الصحابة على حفظها وتأديتها إلى من بعدهم كما سمعوها[1].

وينفي أبو رية أيضاً أن تكون رواية الحديث بالمعنى قد ترخّص فيها الجيل الأول من الصحابة والتابعين ولم يستمر على العمل بها من جاء بعدهم، لأن الأخبار التاريخية تقطع بتواصل هذا التساهل حتى عصر البخاري، فقد روى الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد أن البخاري كان يقول: «ربّ حديث سمعته بالبصرة كتبته بالشام، وربّ حديث سمعته بالشام كتبته بمصر. فقيل له: يا أبا عبد اللّه، بكماله؟ فسكت»[2]، وذكر ابن حجر العسقلاني من نوادر ما وقع في كتاب البخاري «إنه يخرج الحديث تاماً بإسناد واحد بلفظين»، وهذه الأخبار تدل في نظر أبي رية على أن البخاري على وثوق الناس بكتابه لم يكن يحرص على ألفاظ الحديث وكان يروي بالمعنى.

وإذا أضفنا إلى موقف أبي رية من رواية الحديث بالمعنى مواقفه من تدوين الحديث النبوي ومن عدالة الصحابة ورواة الحديث ومن مدى الوثوق في الروايات التي تضمنتها كتب الحديث المعتبرة صحيحة، أدركنا الحرية الكبيرة التي بحث بها أبو رية تاريخ الحديث النبوي، ولم يكن من شأن هذه الحرية والجرأة أن ترضي معاصريه المحافظين الذين انبروا يدافعون بحماس كبير عن سلامة نقل الحديث النبوي وصحة نصوصه ويحاولون إقناع القراء بتهافت آراء خصمهم، وفي هذا السياق يمجّد اليماني جهود الصحابة الذين حفظوا السنّة وبلّغوها «في حدود ما

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 107.
(2) المصدر نفسه، ص 295.

تيسر لهم» ثم تكفل اللّه بحفظها ورعايتها إلى قيام الساعة[1]، ويتأوّل نهي النبي عن الكذب عليه بأن المراد به الكذب في المعاني، لأن الناس يبعثون رسلهم ونوّابهم ويأمرونهم بالتبليغ عنهم دون اشتراط المحافظة على الألفاظ، ويرى أن تتبع الأحاديث التي يرويها صحابيان أو أكثر يظهر أن الصحابة لم يهملوا ألفاظ النبي البتة، «لكن منهم من يحاول أن يؤديها فيقع له تقديم وتأخير أو إبدال الكلمة بمرادفها ونحو ذلك»[2]. ويتفق أبو شهبة مع اليماني في رفض ما اتهم به أبو رية رواة الحديث، ويجزم بأن المجيزين لرواية الحديث بالمعنى كانوا عرباً خلصاً وأهل فصاحة وبلاغة وأنهم سمعوا من النبي وشاهدوا أحواله وكانوا أعلم الناس بمواقع الخطاب ومحامل الكلام، «وإذا علمنا كل ذلك أيقنا أن الرواية بالمعنى لم تجنِ على الدين، وأنها لم تدخل على النصوص التحريف والتبديل كما زعم بعض المستشرقين ومن لفّ لفهم ، وأن اللّه الذي تكفل بحفظ الوحي حفظ سنّة نبيه من التحريف والتبديل»[3].

أما الأحاديث التي يزعم أبو رية أن الاضطراب داخل ألفاظها، فهي في نظر أبي شهبة روايات تنقل وقائع مختلفة، لأن النبي قال كل تلك الألفاظ في أوقات متفاوته بهذه الصيغ المتغايرة[4]، غير أنه لا يلبث أن يقرّ برواية حديث «أنكحتها بما معك من القرآن» بالمعنى، لأن هذه الواقعة حدثت مرة واحدة، فيقول: «ونحن لا ننكر أن هذا الحديث وغيره ورد بألفاظ متغايرة إلا أنها لا تحيل المعنى، فهي متقاربة ويفسر بعضها»[5]، ويلجأ هذا الباحث إلى منهج المحدّثين القائم على الترجيح بين الروايات لمعرفة أيها صدر عن النبي: «ولعلماء الحديث وجهابذته

---

(1) اليماني، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنّة من الزلل والتظليل والمجازفة**، سبق ذكره، ص 76.
(2) المرجع نفسه، ص 79.
(3) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 36-37. محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 136.
(4) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 66. راجع أيضاً: محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 137.
(5) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 69.

ملكة خاصة وحاسة دقيقة بهما ينفذون إلى معرفة اللفظ الذي هو أليق بالصدور عن الرسول (. . .) فالصواب في مثل هذا النظر إلى الترجيح»[1]. وينتهي بعد هذه المقدمات إلى النتيجة التالية: «إن الكثير من الأحاديث قد رويت بالمعنى مع التحرز البالغ من التغيير المخل بالمعنى الأصلي، وأن ما عسى أن يكون قد دخل الأحاديث بسبب الرواية بالمعنى شيء يسير تنبه له العلماء»[2]، وهي النتيجة نفسها التي انتهى إليها صبحي الصالح حين نفى كل تحريف طرأ على أحاديث النبي نتيجة الرواية بالمعنى[3]، وأكد على حرص الرواة وعنايتهم بالحديث حتى أنهم كانوا يتحرجون من تغيير اللحن ويبقون كلام الراوي، صحابياً كان أو تابعياً، على حاله لأنهم تلقوه على هذه الصفة، فلم يجدوا ضيراً من استعمال «حوث» بدلاً من «حيث» أو «الغيت» بدلاً من «الغوث»، لذلك رووا عن ابن سيرين أنه كان يلحن كما يلحن الراوي، وفسر القاسم بن سلام (ت 223هـ) ظاهرة إبقاء اللحن في الحديث بقوله: «لأهل الحديث لغة، ولغة أهل العربية أقيس، ولا تجد بدّاً من اتباع لغة الحديث من أجل السماع»[4].

إن ما يلاحظ في موقف صبحي الصالح أنه يتخذ من مواقف المحدّثين تجاه لحن الراوي شاهداً على مدى عنايتهم بنقل ألفاظ الحديث دون أدنى تغيير، لكنه يهمل في المقابل البحث في الأسباب التي أوجدت ظاهرة اللحن في الحديث، ولعلّ لهذه الظاهرة جذوراً يمكن تلمسها في نظرة المحدّثين إلى اللغة.

يقدم لنا جوهان فك (Johann Fük) أسباباً مقنعة جديرة بأن تضيء لنا جوانب خفية من موقف المحدّثين من قواعد اللغة العربية، فهو يذكر أن اللغة العربية لم تحظَ بعناية خاصة في المدينة ولم يتمسك المتعلمون فيها بتعاليم القواعد ومبادئها، حتى أن مالك بن أنس لم يكن يجد غضاضة في اللحن فيقول: «أي مطرا» بدل «أي مطر»، وكان يرفض إصلاح اللحن في كلامه، ويتمثّل بالحكمة

---

(1) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 70.
(2) المرجع نفسه، ص 74.
(3) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 329.
(4) المصدر نفسه، ص 82-83.

القائلة: «أعربنا في كلامنا فما نلحن، ولحنّا في أعمالنا فما نعرب»[1]، ويذهب فك إلى أن موقف مالك من اللحن يتفق مع عزوفه عن العلوم الدنيوية، وشرح سبب ضآلة اهتمام علماء المدينة باللغة بالاهتمام الذي لقيه علماء النحو واللغة في المدينة وبالتساهل الذي أظهره مالك في الحديث ونافع (ت 169هـ) في قراءة القرآن تجاه القواعد.

وهذا التساهل لم يكن مقتصراً على المدينة، فقد ظهر أيضاً خارج المدينة في صفوف المحافظين من المحدّثين من عدّ الاشتغال بالقواعد عبثاً، لأن المعوّل عليه في الاشتغال بالحديث كان الموضوع، أما الصيغة والقالب فكانا في المحل الثاني من الاهتمام[2].

إن الأخبار التي تتحدث عن اهتمام المحدّثين في نهاية القرن الأول بالمحافظة على لغة الحديث وصيانته من اللحن لا يمكن الاطمئنان إلى صحتها[3]، ذلك أنه لم يتكوّن رأي حول هذه المسألة إلا بعد توطد أسس المدارس النحوية في العصر العباسي الأول ونمو التعليم والتعلم على نظام دقيق، فأمكن تبعاً لذلك تكوين رأي حول المسألة التالية: هل تجب مراعاة مقتضيات سلامة اللغة في رواية الحديث؟ وإلى أي حدّ يتعين ذلك؟ فلم يكن من قبيل المبالغة أن الأعمش الكوفي (ت 147هـ) كان يتجنب اللحن وكان يصحح كل رواية ملحونة بحجة أن الرسول لم يكن ليلحن، وكذلك أوصى عديد المحدّثين

---

(1) جوهان فك، **العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**، ترجمة رمضان عبد التواب، مصر، 1980، ص 78.

(2) المرجع نفسه، ص 79.

(3) إن الأخبار التي يستشهد بها صبحي الصالح لإظهار حرص الرواة على لفظ الحديث وتحرجهم من تغيير اللحن فيه ابتداء من القرن الأول للهجرة هي أخبار موضوعة ولا تستحق الوثوق بها لأنها تتحدث عن دقائق لا يمكن حصولها في القرن الأول، كذلك لا يمكن تصديق الخبر الذي ينسب إلى الشعبي (ت 110هـ) أنه أجاز تجويل الحديث المروي بلغة دارجة إلى أسلوب عربي فصيح. انظر: صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 329. وقانون في جوهان فك، **العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**، سبق ذكره، ص 79-80.

بمحو كل لحن من الحديث، وتشددوا في التحرز من اللحن حتى شبّه المحدث عبد الوارث بن سعيد (ت 180هـ) من يكتب الحديث ولا يعرف النحو بالحمار عليه مخلاته ولا شعير فيها[1].

استمر خلاف المحدّثين حول إباحة رواية الحديث بالمعنى إلى القرن الثالث للهجرة، ففي هذا القرن لم يحسم الخلاف نهائياً وظلّ مبدأ الأداء الحرفي لمادة الحديث المروية عن المحدّث في نزاع مع مقتضيات سلامة اللغة، ولقد كان المحدّثون المناصرون لمبدأ تصحيح الأحاديث في حاجة إلى مستند شرعي، فاستشهدوا بأحاديث موضوعة يظهر فيها الرسول تارة أو أحد صحابته تارة أخرى بصورة المدافع عن سلامة اللغة، ومن ذلك الحديث الذي نقِل عن النبي حين سمع رجلاً يلحن، فقال: «ارشدوا أخاكم»، وقد أذاع هذه الرواية الفقيه المدني أبو الزناد (ت 130هـ)، وإلى جانب هذه الرواية تأتي روايات أخرى من بينها واحدة يفتخر الرسول فيها بفصاحته، مثل: « أنا أفصح العرب» أو «أنا أفصح من نطق بالضاد». كذلك نسبت إلى عمر أقوال تحث على تعلم العربية واللحن والفرائض مثلما نسبت إلى أبي موسى الأشعري مواقف مشابهة[2].

إن المحدّثين كانوا بعيدين، بحكم حرصهم على مادة الحديث وإهمالهم قواعد اللغة، عن مراعاة مقتضيات سلامة اللغة عملاً بمبدأ أن خشية اللّه أفضل من الأعراب،[3] والاتجاه نحو تنقية لغة الحديث النبوي كان مساوقاً لانتشار العلوم اللغوية وتوطدها في بداية العصر العباسي. فهل كان لهذا الوضع تأثير على مواقف علماء اللغة من الحديث النبوي؟ وهل ارتكزوا على نصوص الحديث مثلما ارتكزوا على نصوص أخرى في تأسيس قواعدهم؟

---

(1) جوهان فك، **العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**، سبق ذكره، ص 81-83.

(2) المرجع نفسه، ص 86.

(3) المرجع نفسه، ص 86. والملاحظ أن سلاح الحديث رفع أيضاً في عصر الجاحظ في وجه الذين أولعوا بالتذوق والمبالغة في مضاهاة كلام البدو باستعمال لغة متصنعة وصف أصحابها بالمتقعرين والمتشدقين، فنسب إلى الرسول تنبؤه بأن الثرثارين المتشدقين المتفقهين أبعد الناس مجالس منه يوم القيامة، كما نسب إليه القول «إياكم والتشادق». انظر: المرجع نفسه، ص 126-127.

تجرنا هذه الأسئلة إلى تلمّس مواقف الباحثين المحدّثين من مجمل هذه القضايا وإلى تبيّن منحاهم في تأويل سلوك علماء اللغة قديماً.

ولعلّ طرافة هذا المبحث تقوم على المنزع التبريري الذي سيطغى على مواقف الدارسين المحافظين.

2- موقف علماء اللغة من الاحتجاج بالحديث

يجدر التنبيه إلى أن البحث في منزلة الحديث اللغوية ميسم تميزت به كتب اللغة بالأساس، ذلك أن علماء اللغة المتأخرين هم الذين تطرّقوا إلى هذه القضية وحاولوا تقديم تفاسير مقبولة لانصراف علماء اللغة منذ القرون الأولى من تاريخ الإسلام عن الاستشهاد بالحديث النبوي، ومثلما صرفت هذه القضية إليها اهتمام علماء اللغة القدامى، شغلت حيّزاً من الدراسات اللغوية المعاصرة فاهتم أصحابها بأمر نصوص اللغة التي تعدّ المادة الأساسية المتشكلة منها دراسة اللغة في مستوياتها المختلفة أصواتاً وبنية ونحواً.

اهتم الباحثون بهذا الموضوع منذ زمن ابن الضائع[1] وتلميذه أبي حيان[2]، حيث نسبا إلى الأوائل ترك الاحتجاج بالحديث عند شرحهما كتب ابن خروف[3] وابن مالك[4]، وتنبها إلى إكثار ابن خروف وابن مالك من الاحتجاج بالحديث في بناء قواعد جديدة يستدركان بها على السابقين قواعدهم وأصولهم وأحكامهم خلافاً للنحاة القدامى عن الاحتجاج بأقوال النبي، واشتهر بالأساس تعليلان قدمهما أبو حيان وتعرض لهذا معظم الذين جاءوا بعده، ويعدّ محمد الخضر حسين[5] أول الباحثين المعاصرين اهتماماً بهذه القضية، فقد نشر سنة 1936 بحث

---

(1) علي بن محمد بن يوسف الكتاني الإشبيلي المعروف بابن الضائع (ت 686هـ).

(2) محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن أبي حيان الغرناطي (ت 745هـ).

(3) علي بن محمد بن علي بن محمد بن خروف (ت 609هـ).

(4) أبو محمد جمال الدين بن مالك الأندلسي (ت 672هـ).

(5) محمد الخضر حسين (1877-1958م): تونسي وزيتوني وعضو جمعية الخلدونية وجمعية قدماء الصادقية. هاجر إلى سوريا وبعدها إلى تركيا واستقر بمصر سنة 1920 فكوّن بها جمعية الهداية الإسلامية وأدار مجلة **الأزهر ونور الإسلام**. يعتبر من أعضاء مجمع اللغة =

«الاستشهاد بالحديث في اللغة» في مجلة **مجمع اللغة العربية** بالقاهرة[1]، وكان عليه اعتماد المجمع في القرار الذي اتخذه بشأن الاحتجاج بالحديث في اللغة والنحو والصرف، وقد قرر الخضر حسين جواز الاحتجاج بالحديث في هذه العلوم وبين أنواع الأحاديث التي يحتج بها، ثم نشر هذا البحث مع بحوث أخرى في كتابه **دراسات في العربية وتأريخها**[2]، وضمّن سعيد الأفغاني كتابه **في أصول النحو العربي** بحثاً بعنوان «ما يحتج به من الحديث الشريف»[3]، وأفرد محمد عيد لموقف النحاة من مصادر الرواية والاستشهاد فصلاً في كتابه **الرواية والاستشهاد باللغة**[4]، واهتم محمد رشاد الحمزاوي في رسالته **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة** بهذه القضية، مبيّناً الخلفية الأيديولوجية التي كانت وراء موقف المجمع من الاحتجاج بالحديث النبوي[5]، وخصصت خديجة الحديثي لهذه المسألة كتاباً وسمته بـ **موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف** حاولت البحث فيه عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء قلة احتجاج علماء اللغة بالحديث[6]، وقدمت في الفصل الرابع إجابة للسؤال التالي: هل يصح الاحتجاج بالحديث في الدراسات اللغوية المعاصرة[7]؟

إن أولى الملاحظات التي يمكن أن نسوقها في هذا الشأن هي وفرة الدراسات اللغوية التي اهتمت بهذه القضية، وقد قدّمت تفسيرات متباينة لعزوف

= العربية المحافظين، ولعلّ تعيينه فيها يعود إلى حملته النقدية على كتاب علي عبد الرزاق **الإسلام وأصول الحكم**. انظر: الزركلي، **الأعلام**، سبق ذكره، ص 113-114.

(1) محمد الخضر حسين، مجلة **مجمع اللغة العربية**، ج 3، القاهرة، تشرين الأول/أكتوبر 1936، ص 197-210.

(2) الخضر حسين، **دراسات في العربية وتاريخها**، ط 2، دمشق، 1960، ص 166-180.

(3) سعيد الأفغاني، **في أصول النحو العربي**، سبق ذكره، ص 46-58.

(4) محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، سبق ذكره، ص 128-137، 231-236.

(5) محمد رشاد الحمزاوي، **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، ط 1، بيروت، 1988، ص 190-193.

(6) خديجة الحديثي، **موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف**، ط 1، بغداد، 1981، ص 427.

(7) المرجع نفسه، ص 367-422.

علماء اللغة عن الاحتجاج بالحديث، ولكن اللافت للنظر أن الدراسات المعاصرة التي تناولت بالدرس قضايا الحديث النبوي لم تولِ أهمية لهذه القضية باستثناء إشارات مقتضبة ألمح إليها أحمد أمين[1] وأبو رية[2] وفصل أضافه صبحي الصالح إلى كتابه حول الاحتجاج بالحديث في اللغة والنحو[3]، ولعلّ إهمال الدارسين المحافظين لهذه القضية كان إهمالاً مقصوداً طبع موقفهم من رواية الحديث بالمعنى مثلما طبع موقفهم من آراء علماء اللغة من الحديث، وقد صرح الخطيب بهذا الموقف قائلاً: «لا وجه لإثارة خلاف أصبح طيّ التاريخ، وكان معظم ما ذهب إليه العلماء من إباحة رواية الحديث بالمعنى وعدم روايته خلافاً عقلياً نظرياً (. . .) لذلك نرى أنه من العبث إثارة مثل هذا الموضوع الذي انصرم أوانه وتشكيك الأمة في حديث رسولها الأمين بعد أن أجمعت الأمة على قبول الكتب الصحاح على أنها حديث الرسول الذي نقل إليها بأسلم الطرق العلمية على أيدي أخيار علماء الأمة»[4].

هكذا يعمل هذا الموقف على تثبيت تصور يوهم بتجانس مواقف السلف، ولا يرى في الخلاف الذي كان قائماً حول جواز تصرف الراوي في ألفاظ الحديث سوى خلاف نظري لا يمس بسلامة الحديث، فلا داعي اليوم لإثارة هذه القضايا من جديد بعد إجماع الأمة منذ عصر التدوين على قبول حديث الرسول والعمل به، فكان من الطبيعي في نظر أصحاب هذا الموقف إهمال البحث في الأسباب التي حدت بعلماء اللغة إلى عدم الاعتراف بحجية الحديث في مجالهم.

وفي مقابل هذا الرأي يعقد كل من أحمد أمين ومحمود أبو رية الصلة بين رواية الحديث بالمعنى وعدم حجيتها في اللغة، فعدم تقيد رواة الحديث بألفاظ الرسول هو الذي دفع النحاة إلى عدم الاحتجاج بالحديث[5]، ويستشهد أحمد

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 133-134

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 107-108.

(3) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 325-333.

(4) محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره، ص 138-139.

(5) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 2، سبق ذكره، ص 133. محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 107-108.

أمين بابن الضائع الذي قرر أن «تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة، كسيبويه وغيره، الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي (ﷺ) لأنه أفصح العرب». على أن أحمد أمين لم يرَ حاجة إلى تنزيل موقف ابن الضائع في سياقه التاريخي، فقد اتجهت غايته بالأساس - مثله في ذلك مثل محمود أبو رية - إلى إظهار الضرر الذي لحق بالحديث النبوي نتيجة روايته بالمعنى.

إن ما تجدر ملاحظته في هذا الصدد أن نصوص الحديث وقع تثبيتها في كتب الحديث في عصر ازدهار الدراسات اللغوية، فإذا كان للرواد الأوائل من دارسي النحو، في القرن الأول ومفتتح القرن الثاني للهجرة، عذرهم في عدم الاعتماد على الحديث لأن عملية الجمع كانت فترة البداية، فإن فترة النضج العلمي في دراسة اللغة قد شهدت توثيق نصوص الحديث النبوي حين راح نقّاد الحديث يبذلون الجهد في تمحيص الروايات وجمعها في الكتب المعروفة بـ«الصحاح»، وعلى الرغم من ذلك فإن علماء النحو قد اجتنبوا الحديث النبوي في دراساتهم، وراحوا يستشهدون بغيره من النصوص، فكتاب سيبويه مثلاً لا يوجد فيه غير حديث واحد فقط ورد على سبيل التوكيد لغيره من النصوص لا الاحتجاج، واعتبر مسلك سيبويه قانوناً مطّرداً طبّقه النحاة بعده دون مناقشة أو نظر، إلا ما كان من ابن خروف وابن مالك في القرنين السادس والسابع للهجرة، ولذلك يقول أبو حيان: «إن الواضعين الأولين لعلم النحو، المستقرئين الأحكام من لسان العرب والمستنبطين المقاييس كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه من أئمة البصريين، وكمعاذ والكسائي والفراء وعلي بن المبارك وهشام الضرير من أئمة الكوفيين، لم يفعلوا (يعني الاستشهاد بالحديث) وتبعهم على هذا المسلك المتأخرون من المتأخرين، وغيرهم من نحاة الأقاليم، كنحاة بغداد وأهل الأندلس»[1].

(1) محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، سبق ذكره، ص 130.

يبدو مما قرره أبو حيّان أن الانصراف عن السنّة وعن الاحتجاج بها بقي عادة مرعية وعرفاً متوارثاً لدى النحاة على اختلاف مذاهبهم ومواطنهم، وكأنما أصبح من المسلّم به ألا يناقش هذا الموقف المتوارث، حتى كان ابن خروف الأندلسي وابن مالك في القرن السابع للهجرة فاعتمدا على الحديث[1] مخالفين في ذلك عرف السابقين، واعتبر ابن مالك القرآن أوثق المصادر وأصحها في أمور اللغة تليه في المنزلة أحاديث الرسول على حين أن كلام البدو من الإعراب يأتي في المرتبة الثالثة، وتوسّع الرضي الأستراباذي (ت 688هـ) الذي كتب، حوالي سنة 683هـ، شرحه المشهور على متن **الكافية** لابن الحاجب، فأضاف إلى الاستشهاد بأحاديث الرسول أحاديث أهل البيت[2]، وفي هذا العصر فقط برزت فكرة الاستشهاد بالحديث وتنازعتها اتجاهات ثلاثة:

1- منع الاستشهاد بالحديث:

تزعّم هذا الاتجاه أبو حيان النحوي ورفض مسلك ابن مالك في اعتماد الحديث حجة لغوية، وعلل انصراف السابقين عن الاحتجاج بالحديث بأمرين، **أولهما** أن الرواة جوّزوا النقل بالمعنى لذلك كان الحديث الواحد يروى بألفاظ مختلفة وعبارات متعددة، فلا يمكن الجزم بأن الرسول تلفّظ بكل تلك الصيغ. أما **ثانيهما** فيتمثّل في كثرة وقوع اللحن فيما روي من الحديث لأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع ولا يتقنون لسان العرب، فوقع اللحن في كلامهم وشمل ذلك نصوص الحديث[3].

وقد أيّد هذا الاتجاه علماء آخرون منهم الحسن بن الضائع والسيوطي في

---

(1) لاحظ الخلاف في تحديد أول لغوي احتج بالحديث. المرجع نفسه، ص 131. وقارن: جوهان فك، **العربية، دراسة في اللغة واللهجات والأساليب**، سبق ذكره، ص 235.

(2) البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، ج 1، ط 1، مصر، ص 4.

(3) محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، سبق ذكره، ص 132. سعيد الأفغاني، **في أصول النحو**، سبق ذكره، ص 47. خديجة الحديثي، **موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف**، سبق ذكره، ص 18-22.

كتاب **الاقتراح** الذي أنكر على ابن مالك إثباته القواعد النحوية بالألفاظ الواردة في الحديث[1].

2- التوسط بين المنع والجواز

يفرّق هذا الاتجاه في نصوص السنّة بين ما يعتقد أنه لفظ الرسول وما يحتمل التغيير في ألفاظه، وقد عبّر عن هذا الموقف الشاطبي من هذا الأمر، فيقول: «لم نجد أحداً من النحويين استشهد بحديث رسول اللّه (ﷺ) وهم يستشهدون بكلام أجلاف العرب وسفهائهم الذين يبولون على أعقابهم وأشعارهم التي فيها الفحش والخنا ويتركون الأحاديث الصحيحة لأنها تنقل بالمعنى، وتختلف رواياتها وألفاظها بخلاف كلام العرب وشِّعرهم، فإن رواته اعتنوا بألفاظه لما يبنى عليها من النحو»[2]، ويقسّم الشاطبي الحديث النبوي إلى قسمين:

- قسم اعتنى ناقله بمعناه دون لفظه، فهذا لم يقع به استشهاد أهل اللسان.

- قسم عرف اعتناء ناقله بلفظه لمقصود خاص، كالأحاديث التي قصد بها الرسول بيان فصاحته ككتابه إلى همدان والأمثال النبوية، فهذا يصح الاستشهاد به في العربية[3].

3- جواز الاستشهاد بالحديث

ينضمن هذا الاتجاه طائفتين: **الأولى** يمثّلها علماء المعاجم كابن فارس والأزهري الذين اعتمدوا على الحديث في معاجمهم، أما **الثانية** فتضم علماء النحو والصرف كابن مالك وابن هشام والاسترابادي والبغدادي، وقد اعتمد هذا الاتجاه على الحجج التالية:

- إن اليقين غير مطلوب في هذا الباب، وإنما المطلوب غلبة الظنّ من نقل مفردات الألفاظ وقوانين الأعراب والذي يغلب على الظنّ أن الحديث لم يبدّل، فالأصل عدم التبديل لا سيما مع شدة التحري ودقة الضبط.

---

(1) السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو**، ط 1، القاهرة، 1967، ص 16، 52.
(2) البغدادي، **خزانة الأدب**، ج 1، سبق ذكره، ص 5.
(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 5.

- ينحصر الخلاف في جواز النقل بالمعنى فيما لم يدوّن، أما ما دوّن وكتب فلا يتصور فيه التبديل والتغيير.

- إن كثيراً من الأحاديث قد دوّن في الصدر الأول قبل فساد اللغة، وعلى افتراض حصول التبديل في نصوص الحديث، فإن حصوله لا ينفي الاحتجاج به لغوياً لأن غايته تبديل ما يحتج به بآخر يحتج به أيضاً[1].

من الواضح في هذه المواقف أن **الاتجاه الثاني** يتفق إلى حدّ كبير **مع الاتجاه الأول في** تعليل رفض الحديث النبوي على أساس روايته بالمعنى، فرأي الشاطبي لا يختلف عن الرأي الأول إلا التمييز بين الحديث المروي نصاً والحديث المنقول معنى، أما الموقف الثالث المؤيد للاحتجاج بالحديث النبوي فيلاحظ فيه اعتماد المعجميين المطلق على نصوص الحديث النبوي، فكأن علماء اللغة فرّقوا في الاستشهاد بالحديث بين المستوى الوظيفي والمستوى المعجمي فرفض الأول وقبل الثاني قبل أن يأتي ابن مالك ويخالف منحى السابقين[2].

لقد حاول الباحثون المعاصرون الإجابة عن السؤالين التاليين:

1- لماذا سكت النحاة المتقدمون عن مناقشة مسألة الاحتجاج بالحديث في اللغة وانصرفوا عن استخدامه حتى عصر ابن مالك؟

2- ما مدى ثقة الباحث المعاصر بالحجج التي ساقها المتأخرون لتبرير موقف علماء اللغة الأوائل؟

يذهب سعيد الأفغاني إلى أن إحاطة علماء اللغة المتأخرين بكل ما صنفه السابقون، ومن بينه كتب الحديث، مكّنهم من أن يكونوا أكثر علماً وأوسع اطلاعاً على نصوص غاب أكثرها عن الأولين، «ولذلك نجد لدى المتأخرين من ثروة نحوية أو لغوية أو حديثية شيئاً وافراً مكّنهم من أن تكون نظرتهم أشمل وأحكامهم أسد، ولو كانت هذه الثورة في أيدي الأقدمين كأبي عمرو بن العلاء وسيبويه لعضّوا عليها بالنواجذ ولغيروا فرحين مغتبطين كثيراً من قواعدهم التي صاحبها شحّ المورد»[3].

---

(1) البغدادي، **خزانة الأدب**، ج 1، سبق ذكره، ص 23.

(2) محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، سبق ذكره، ص 134.

(3) الأفغاني، **في أصول النحو**، سبق ذكره، ص 49-50.

وينكر الأفغاني على أبي حيان «جموده وضيق نظرته وانتجاعه الجذب، والخصب محيط به من كل جانب»[1] حين ردّ عزوف النحاة عن الحديث النبوي إلى روايته بالمعنى، ويعتمد هذا الباحث على الحجج التي استخدمها البغدادي لتبرير ضرورة الأخذ بحجية الحديث، فلا يعدو تجويز الرواية بالمعنى أن يكون في نظره احتمالاً عقلياً فحسب لا يقيناً بالوقوع، وتكفي غلبة الظنّ للاطمئنان إلى أن الحديث المثبت في كتب الحديث هو لفظ النبي نفسه، أما الشكّ الذي وقع في غلط بعض الروايات أو تصحيفها فنزر يسير لا يقاس إلى أمثاله في الشِّعر وكلام العرب بأن كثيراً من الأشعار رويت روايات مختلفة، وبعضها موضوع[2].

أما المانع الذي احتج به أبو حيان، وهو وقوع اللحن في بعض الأحاديث المروية، فهو في نظر الأفغاني قليل لا يبنّى عليه حكم «ولا يصح من أجله الاحتجاج بهذا الفيض الزاخر من الحديث الصحيح إلا إذا جاز إسقاط الاحتجاج بالقرآن الكريم لأن بعض الناس يلحن فيه»[3]، ويتابع صبحي الصالح الأفغاني في التعجب من احتجاج معظم النحاة المتقدمين برواية الأشعار ورفض الاحتجاج بالحديث، فيخاطب القارئ متسائلاً: «ألا تأخذك الدهشة وأنت تراهم يقبلون على الروافد الصغيرة ويتركون النبع مهجوراً؟»[4]. وبما أن صبحي الصالح لم يستطع إنكار إعراض علماء اللغة عن الاستشهاد بالحديث، فإنه اكتفى بالتعجب من هذا الأعراض قائلاً: «لكنا نعجب مرة أخرى للنحاة الأوّلين: كيف طوعت لهم أنفسهم أن يهجروا حديث الرسول وهم يحتجون، ويلتمسون الشواهد لما يبوّبون ويفصّلون، مع أنهم كانوا يعلمون علم اليقين أن شروط المحدّثين في المشافهة والإسناد تضمن لهم أصدق الأخبار وأقومها قيلاً»[5].

ويخلص هذا الباحث إلى عدّ مقاييس المحّدثين لدى رواية المتون، إلى

---

(1) الأفغاني، **في أصول النحو**، سبق ذكره، ص 50.
(2) المرجع نفسه، ص 52.
(3) المرجع نفسه، ص 52.
(4) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 326.
(5) المصدر نفسه، ص 327.

جانب ما التزموه من دقة بالغة لدى رواية الأسانيد، كفيلة بإظهار الخطأ الجسيم الذي ارتكبه مانعو الاحتجاج بالحديث حين تعللوا بأن مرويات الحديث لا تؤنس الثقة بأنها من لفظ النبي، ويحاول تلمّس الأعذار لهم، فيرى، مثل الأفغاني، أنه لو تأخر بهم الزمن إلى العهد الذي راجت فيه الأحاديث لما التفوا إلى الأشعار والأخبار التي لا تلبث أن يطوقها الشكّ إذا وزنت بموازين فنّ الحديث العلمية الدقيقة[1].

أما الباحثة العراقية خديجة الحديثي فقد أعادت النظر في كتب اللغة المتقدّمة، من بينها تلك التي ألّفها سيبويه (ت 180هـ) وأبو عمر بن العلاء (ت 154هـ) والفراء (ت 207هـ) والمبرد (ت 285هـ) والزجّاج (ت 311هـ) وأبو بكر بن السراج (ت 316هـ) وأبو علي الفارسي (ت 377هـ) والرماني (ت 384هـ) وابن جني (ت 392هـ)، ورغم الجهد الكبير الذي بذلته في استخراج كل الأحاديث الواردة في كتب اللغة وإحصائها وبيان وجه الاستشهاد بها[2]، فإن النتائج التي توصلت إليها لا تختلف كثيراً عما قرره أبو حيان وابن الضائع في القرن السابع للهجرة، ذلك أنها تعترف أن استشهاد النحاة الذين جاءوا بعدهم على اختلاف أمصارهم، كوفيين كانوا أم بصريين، بالحديث لم يكن ذا بال[3].

ويبدو التفسير الذي قدّمه محمد عيد أكثر منطقية، ذلك أنه لا يقبل التعليل الذي يقرن بين عدم الاحتجاج بالحديث وعدم اتصال النحاة بحركة التوثيق للحديث، ويرى أن هؤلاء العلماء كانوا على معرفة تامة بجهود علماء الحديث بحكم الصلة التي كانت تربط بين علوم الدين واللغة وكانوا متنبهين إلى أن نصوص الحديث قد توفر لها من التوثيق اللغوي ما لم يتوفر للنصوص التي وصلتهم مروية عن عصر الاحتجاج أو النصوص التي كانوا يحصلون عليها في رحلاتهم إلى البادية، لكنهم صرفوا أنفسهم عن الحديث النبوي قصداً بسبب «التحرز الديني»،

---

(1) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 323-333.

(2) انظر الفصل الثاني «نحاة ما قبل الاحتجاج» من كتاب خديجة الحديثي، **موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف**، سبق ذكره، ص 31-190.

(3) المرجع نفسه، ص 423-427.

إذ وقف الإحساس الشديد بتنزيه السنّة مانعاً لهم عن الاتجاه إلى نصوصها بالتحليل والدراسة واستنباط القواعد وسكتوا عن الخوض في ذلك منذ البداية، وانتقل هذا التحرج إلى من جاء بعدهم من النحاة[1]، ويذهب هذا الباحث إلى أن التعلات التي قدمها المتأخرون لانصراف أوائل النحاة عن الحديث لا تثبت أمام الواقع التاريخي، لأن الرواية بالمعنى - إن صح وقوعها - قد تكون محل نظر من الوجهة الدينية، أما الاستشهاد بالحديث في اللغة فلا حاجة به إلى هذا النظر والتوقف، بالإضافة إلى ما قرره علماء اللغة من أنه لا يشترط في نصوص اللغة اليقين والقطع، بل الظنّ والنقل والتوثيق الزمني[2]. ولكن هل اقتصر هذا التحرج على نصوص الحديث النبوي وقد كان من الأجدر أن يمسّ النصّ القرآني لما له من مكانة مخصوصة في نفوس المؤمنين؟

يجيب محمد عيد عن هذا السؤال، فيرى أن التحرج ذاته صحب استشهاد علماء اللغة بالنصّ القرآني رغم ما نصّ عليه علماء اللغة صراحة من أن القرآن «سيد الحجج» وأن قراءاته كلها، سواء كانت متواترة أم آحاداً أم شاذة، مما لا يصح ردّه ولا الجدال فيه[3].

ويعتمد هذا الباحث على ما نبّه إليه الدارسون الأقدمون، كالبغدادي في **خزانة الأدب**[4]، من ضعف استعمال النحاة للقرآن في دراسة مسائل النحو، حتى أن كتاب سيبويه يبيّن بوضوح تغافل صاحبه عن آيات القرآن، فلم تزد الآيات المستشهد بها على ثلاثمئة آية في حين كان اعتماد سيبويه اعتماداً كلياً على الشِّعر العربي القديم في الاستقراء وتقرير الأصول، ولا يستثني محمد عيد لغوياً واحداً من هذا المسلك عدا ابن هشام الذي وجه كثيراً من عنايته إلى القرآن[5].

نبّه ابن حزم في **الإحكام** إلى مواقف النحاة من القرآن، وأظهر عجبه من هذا

(1) محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، سبق ذكره، ص 135-136.
(2) المرجع نفسه، ص 136.
(3) المرجع نفسه، ص 121.
(4) البغدادي، **خزانة الأدب**، ج 1، سبق ذكره، ص 23.
(5) محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، سبق ذكره، ص 123.

الإهمال، فقال: «والعجب ممن إن وجد لأعرابي جلف أو لامرئ القيس أو الشماخ أو الحسن البصري لفظاً في شِّعر أو نثر جعله في اللغة واحتج به وقطع به على خصمه، ولا يستشهد بكلام خالق اللغات ولا بكلام الرسول وهو أفصح العرب، وما في الضلال أبعد من هذا»[1]، وأظهر العجب نفسه الرازي في **تفسيره** حين ذكر موقف النحاة الذين يستحسنون إثبات اللغة بشعراء مجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن[2].

جلي إذن من موقفي ابن حزم والرازي أنهما يتعجبان ما صنعه النحاة من ترك الاستشهاد بالقرآن واعتماد أصول أخرى، فما هي دواعي هذا الترك والإهمال؟

حاول محمد عيد تحليل هذه الظاهرة واستنتج أن النحاة كانوا مضطرين أمام سلطة النصّ القرآني إلى توجيهه توجيهاً خاصاً إذا كان معه من النصوص الأخرى ما يماثله، لذلك لم يأخذوا في اعتبارهم نصّ القرآن في استنباط القواعد. لقد كانوا ملزمين عند استنباط القواعد من القرآن إلى التوقف كلما اعترضتهم ظاهرة لا تتفق مع ما قرروه وإلى تخريجها تخريجاً خاصاً أو التفريق بينها وما يماثلها من نصّ آخر كالشِّعر، وما تخطئة قراءة بعض القراء إلا دليلاً على اعتماد النحاة على نصوص أخرى في تقرير القواعد[3].

يتضح إذن مسلك محمد عيد حين يقرن بين إهمال النحاة للنصّ القرآني في الاستشهاد وإهمالهم للحديث النبوي، ولا يختلف الأمر في نظره إلا في تصريح بعض العلماء المتأخرين بعدم الاحتجاج بنصوص السنّة بينما لم يجرؤ أحد على التصريح بأن القرآن لا يحتج به في اللغة وذلك تبعاً لاختلاف درجة التنزيه والتقديس للقرآن والسنّة. بيد أنه بعد تقرير هذه الحقيقة يتخذ موقفاً شبيهاً بذلك الذي اتخذه صبحي الصالح والأفغاني والحديثي، فيصرح بخطأ النحاة القدامى الذين نظروا إلى الحديث انطلاقاً من مقياس الصحة، وهذا المقياس تنحصر فائدته

---

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، سبق ذكره، ص 36.

(2) **تفسير الرازي**، ج 3، ص 194.

(3) محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، سبق ذكره، ص 226.

في دراسة السنّة من الناحية الدينية، «أما نظرة اللغوي لهذه النصوص - ولو كانت موضوعة - فتعتمد على التوثيق العام لها، فإذا كان التغيير قد حدث فيها فقد حدث في عصر الصحابة والتابعين وهو عصر وثق النحاة أنفسهم كل ما نطق فيه، وهذا المعنى هو الذي يهمّ الباحث في اللغة»[1].

إننا لا ننكر أهمية هذه المقاربة التي تفصل بين الصحة في المجال الديني والصحة في المجال اللغوي، فلكل مجال ضوابطه، إلا أننا نتساءل: هل كان يحسن بالنحاة، حتى إن ميزوا بين الصحة الدينية والصحة اللغوية، الاعتماد على نصوص الحديث؟

لعلّ الوجه الآخر من هذه القضية تشرحه المجادلات التي دارت في جلسات مجمع اللغة العربية بالقاهرة بين أعضائه حول منزلة الحديث في اللغة وحول إمكان اعتماد علماء اللغة من جديد على الحديث النبوي لإثراء المعجم اللغوي ووضع قواعد جديدة، وكان من أشد الأعضاء دفاعاً عن الحديث والاستشهاد به الشيخ محمد الخضر حسين الذي قام ببحث «الاستشهاد بالحديث في اللغة»، وكان سبب قيامه بهذا البحث الخلاف الذي رآه بين علماء العربية في إثبات اللغة والنحو بالحديث. يقول: «وهذا ما دعاني إلى أن بحثت هذه المسألة، وبذلت جهداً في استقصاء ما كتبه فيها أهل العلم، ثم استخلصت من بين اختلافهم رأياً»[2]. وقد انتهى به البحث إلي أن من الأحاديث ما لا ينبغي الاختلاف في الاحتجاج به. وهو أنواع:

أحدها: ما يروى بقصد الاستدلال على كمال فصاحته (ﷺ)، كقوله: «حمي الوطيس»، وقوله: «مات حتف أنفه»، وقوله: «الظلم ظلمات يوم القيامة» ونحو هذا من الأحاديث القِصار المشتملة على شيء من محاسن البيان، كقوله: «مأزورات غير مأجورات»، وقوله: «أن اللّه لا يمل حتى تملوا».

ثانيها: ما يروى من الأقوال التي كان يُتعبّد بها، أو أمر بالتعبّد بها، كألفاظ

---

(1) محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، سبق ذكره، ص 228.

(2) محمد الخضر حسين، **دراسات في العربية وتاريخها**، سبق ذكره، ص 166.

القنوت والتحيات وكثير من الأذكار والأدعية التي كان يدعو بها في أوقات خاصة.

ثالثها: ما يروى شاهداً على أنه كان يخاطب كل قوم من العرب بلغتهم وما هو ظاهر أن الرواة رووا الحديث بلفظه.

رابعها: الأحاديث التي وردت من طرق متعددة واتحدت ألفاظها، فإن اتحاد الألفاظ مع تعدد الطرق دليل على أن الرواة لم يتصرفوا في ألفاظها.

خامسها: الأحاديث التي دوّنها من نشأ في بيئة عربية لم ينتشر فيها فساد اللغة، كمالك بن أنس وعبد الملك بن جريج والشافعي.

سادسها: ما عرف من حال رواته أنهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى مثل ابن سيرين والقاسم ابن محمد ورجاء بن حيوة وعلي بن المديني[1].

ثم بيّن الخضر الحسين أن من الأحاديث ما لا ينبغي الاختلاف في عدم الاحتجاج بها، وهي الأحاديث التي لم تدوّن في الصدر الأول وإنما تروى في كتب بعض المتأخرين. يقول: «ولا يحتج بهذا النوع من الأحاديث سواء أكان سندها مقطوعاً أو متصلاً. أما مقطوعة السند فوجه عدم الاحتجاج بها واضح، وأما متصلة السند فلبعد مدوّنها عن الطبقة التي يحتج بأقوالها. وإذا أضيفت كثرة المولّدين في رجال سند الحديث إلى احتمال أن يكون بعضهم قد رواه بالمعنى أصبح احتمال أن تكون ألفاظ النبي (ﷺ) أو ألفاظ راويه الذي يحتج بكلامه قاصراً عن درجة الظنّ الكافي لإثبات الألفاظ اللغوية أو وجوه استعمالها»[2].

هكذا يرفض محمد الخضر حسين الأحاديث التي لم تدوّن في الصدر الأول، لكنه يرى في المقابل أن إهمال كل الحديث هو حرمان للغة من مصدر خصب لوضع المصطلحات والقواعد النحوية.

أما مجمع اللغة العربية فقد ناقش بحث محمد الخضر حسين ودرس أنواع الحديث التي ذكرها فيه والشروط التي وضعها لما يصح الاحتجاج به منها، وآل الأمر بالمجمع إلى اتخاذ قرار يتضمن إقراراً باختلاف علماء العربية في الاحتجاج

---

(1) محمد الخضر حسين، **دراسات في العربية وتاريخها**، سبق ذكره، ص 177-178.

(2) المرجع نفسه، ص 178.

بالأحاديث النبوية لروايتها بالمعنى، فضلاً عن أن رواتها من الأعاجم كانوا كثيرين، وقد رأى المجمع الاحتجاج ببعضها في أحوال خاصة مبينة فيما يأتي:

1- لا يحتج في العربية بحديث لا يوجد في الكتب المدوّنة في الصدر الأول ككتب الصحاح الستة فما قبلها.

2- يحتج بالحديث المدوّن في هذه الكتب الآنفة الذكر على الوجه الآتي:

أ- الأحاديث المتواترة المشهورة؛

ب- الأحاديث التي تستعمل ألفاظها في العبادات؛

ج- الأحاديث التي تعد من جوامع الكلام؛

د- كتب النبي (ﷺ)؛

هـ- الأحاديث التي دوّنها من نشأ بين العرب الفصحاء؛

و- الأحاديث التي عرف من حال رواتها أنهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى مثل القاسم بن محمد وابن سيرين؛

ح- الأحاديث المروية من طرق متعددة وألفاظها واحدة[1].

حرص المجمع على ألا يحتج إلا بالحديث الذي ثبتت صحته، ويمنع كل تقوّل فيه، إلا أنه يستند إلى رأي محافظ، فهو يقرّ معايير فيها نظر ولا يمكن الجزم بمشروعيتها إطلاقاً، من ذلك إثبات مفهوم الفصاحة اعتماداً على الجنس العربي الخالص، وإقراره فساد اللغة بعد العصر الأول وبعد اختلاط الجنس العربي مع الأجناس الوافدة على الإسلام، والطعن في رواة الحديث لأنهم أعاجم دون التنبه إلى أن البخاري ليس عربياً وإلى أن أغلب الصحاح في الحديث هي من وضع الأعاجم في الغالب، كما أن كتاب العربية هو من وضع سيبويه وهو أعجمي كذلك[2].

إن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو مدى واقعية القرار الذي

---

(1) مجلة **مجمع اللغة العربية**، «قرار الاحتجاج بالحديث الشريف»، تشرين الأول/أكتوبر، ج 3، ص 7. 1926.

(2) راجع: محمد رشاد الحمزاوي، **أعمال مجمع اللغة العربية**، سبق ذكره، ص 192.

اتخذه المجمع عندما أقرّ ضرورة الاحتجاج بالحديث ومدى تطبيقه في الدراسات اللغوية المعاصرة.

لعلنا لا نجانب الحقيقة إذا اعتبرنا هذا القرار شبيهاً بقرار آخر اتخذه علماء اللغة منذ قرون، وبالتحديد في القرن السابع للهجرة، حين نصوا على ضرورة اعتماد نصّ الحديث في الاحتجاج اللغوي، ولا يختلف قرار اللغويين المتأخرين عن نظيره الذي نصّ عليه الدارسون المعاصرون إلا في عدم اتخاذه صبغة رسمية.

لقد لقي الرأي القائل بحجية الحديث في أمور اللغة تأييداً مطّرداً من أشهر نحاة القرن السابع كابن مالك الذي أكد على تنزيل الحديث المرتبة الثانية بعد القرآن في الحجية اللغوية، وقد أدى هذا المنحى إلى تصحيح تعبير مثل «أكلوني البراغيث» لمجرد أنه ورد مثله في حديث رواه البخاري ونصه «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار»[1]، وتوسع الاسترابادي في الاحتجاج في اللغة بالمأثور عن أهل البيت.

وهكذا لم تعد اللغة العربية في العصر الإسلامي الوسيط لساناً طبيعياً لطائفة من الشعوب، «بل لقد تحولت إلى لغة أقامت قواعد النحو ومبادئها أساساً لتكوينها الحقيقي وطابعها الداخلي ولم تعد العناية بسلامة اللغة من حيث ظواهر الإعراب والتصريف، التي ضعف إحساس الكتّاب بها، أهم من العناية بحشد طائفة من العبارات القديمة والاستعمالات العربية»[2].

إن تحنّط اللغة العربية وجمودها يعودان بالأساس إلى العقلية القياسية التي حكمت منهج علماء اللغة المتأخرين، فلم يعد مقياس الصحة مرتبطاً بحيوية اللغة المستعملة في مجالات الحياة المختلفة بقدر ما أصبح يعتمد على قياس كل ظاهرة لغوية بمثال سابق في اللغة التي عدّت - بمعايير أيديولوجية - فصيحة، فوقع بالتالي إهمال جانب الاستعمال والتطور الذي لا تحيا كل لغة إلا به، ولا شكّ أن نظرة أعضاء مجمع اللغة العربية لا تخرج عن هذه الضوابط، ذلك أن القرار

---

(1) رواه البخاري ومسلم والنسائي (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 4، سبق ذكره، ص 290).

(2) جوهان فك، **العربية، دراسة في اللغة واللهجات والأساليب**، سبق ذكره، ص 236.

المتخذ في مجال الاحتجاج بالحديث يهمل كل المشاكل الناجمة عن المادة اللغوية المأخوذة من الحديث والمنتسبة إلى لغة خاصة تخضع لفضاء معرفي أنتجها ويصعب تطبيقها في ميدان المصطلحات العصرية.

ولن نكون مبالغين إذا قلنا إن هذا القرار أراد الحسم في مسألة خلافية شغلت القدامى والمحدثين على حدّ السواء أكثر من التشريع لتسويغ الاحتجاج بالحديث، فلم يكن غريباً ألا يطبّق هذا القرار باستمرار عند دراسة المجمع لقضيتيّ اللهجات والمعاجم[1]، فاقتصر العمل على محاولات جزئية تهدف إلى إدراج الحديث النبوي في ميدان التشريع اللغوي، من ذلك أن كلمة «مبارح» المصرية حاول بعضهم إدراجها في الفصحى لأنها في رأيهم من لهجة حمير باليمن، واحتج على ذلك بالحديث «ليس من مبر مصيام في مسفر» أي «ليس من البر الصيام في السفر»[2]، ولم يكن من الغريب أيضاً ألا ينتهي الجدل حول الاحتجاج بالحديث في اللغة، وما الدراسة التي أصدرتها خديجة الحديثي «موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف» سنة 1981[3] إلا دليل جازم على اضطراب المواقف وعدم الحسم في منزلة الحديث اللغوية.

نستخلص بعد عرضنا لمواقف الباحثين المحدثين من منزلة الحديث اللغوية أن آراء الدارسين قديماً وحديثاً غلب عليها الاختلاف والاضطراب، فلم تستقر هذه المنزلة ولم يقع الحسم في شأنها إيجاباً أو سلباً، ورأينا أن أهم ما يلفت الانتباه في مؤلفات كل من محمود أبو رية ومعارضيه حدّة الجدل حول مدى التحريف الذي أصاب الحديث النبوي نتيجة عدم حرص نقلته على روايته باللفظ الذي سمعوه من الرسول، ففي حين أكد محمود أبو رية على وهم الذين يماثلون بين الأحاديث النبوية التي تضمها كتب الحديث وأحاديث النبي كما تلفّظ بها،

---

(1) راجع في خصوص هذه النقطة ملاحظات الحمزاوي، **أعمال مجمع اللغة العربية**، سبق ذكره، ص 132.

(2) المرجع نفسه، ص 285.

(3) راجع بالخصوص الفصل الرابع من هذا الكتاب الذي وسمته صاحبته بالسؤال التالي: «أيصح الاحتجاج بالحديث؟»، ص 367-422.

وبدا هذا الباحث واثقاً من صواب حجته وصحة موقفه حين أطلق حكمه هذا على كل الأحاديث النبوية، ونفى إطلاقاً أن يكون الرواة قد استطاعوا الإتيان بها على حقيقة مبناها لنسيان أصلها أو لمضي الزمن عليها في أذهانهم عندما رووها، لم يسعَ مجمل الباحثين المحافظين إنكار رواية بعض الحديث بالمعنى فدفعت بهم ضرورة تفنيد آراء أبي رية إلى تقديم تبريرات مختلفة، فردّ بعضهم وقوع الرواية بالمعنى إلى التيسير الذي رخّص فيه اللّه لعباده عندما أمرهم بحفظ القرآن بلفظه دون أن يشمل هذا الأمر السنّة، واعتبر باحث آخر السنّة مما لا يُتعبّد بلفظها لذلك جاز نقلها بالمعنى، بيد أنه سرعان ما يتناقض حين عدّ كل ما صدر عن النبي - حتى اجتهاداته الخاصة - وحياً[1]، وقدّم الدارسون المحافظون حججاً أخرى أهمها أن الرواية بالمعنى أحيطت بشروط عديدة تضمن سلامة نقل المعنى دون تغييره وأن هذا الضرب من الرواية لم يشمل إلا الأحاديث التي لا يُتعبّد بلفظها.

غير أن أبا رية كان فطناً إلى ضعف حجج خصومه، فأورد أمثلة عديدة تبيّن أن أدعية الرسول اختلف الصحابة في ألفاظها وكذلك صيغ التشهّدات، ولقد كانت أبرز حجة ارتكز عليها أبو رية هي نقل حجة الوداع بالمعنى رغم حضور آلاف الصحابة لها.

يتعين مما تقدم من مواقف الدارسين المحدَثين إبداء ملاحظتين، تتمثّل **الملاحظة الأولى** في أن موقف محمود أبو رية من رواية الحديث بالمعنى بدا أكثر اتساقاً مع موقفه السابق في خصوص تدوين الحديث، ذلك أنه يجزم بعجز ذاكرة الراوي مهما كانت قوة ملكة الحفظ لديه أن ينقل كل الأحاديث التي سمعها لفظاً ومعنى مثلما تعجز هذه الذاكرة عن حفظ الحديث دون أدنى تغيير إلى العصر الذي دوّنت فيه، في حين ظهر موقف الدارسين المحافظين متضارباً، فهم يؤكدون من جانب على قدرة ذاكرة الراوي على استيعاب الحديث النبوي وضمان سلامته جيلاً بعد جيل إلى حين تدوينها، لكنهم اضطروا أمام النقول العديدة التي تصرّح

---

(1) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 4. وقارن: ص 52-53. وانظر محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 200.

باعتراف بعض الصحابة والتابعين برواية الحديث بالمعنى أن يبحثوا عن تبريرات لهذه الظاهرة فلم يكن في وسعهم سوى التقليل من أثرها.

أما **الملاحظة الثانية**، فهي الحرج الكبير الذي لقيه الدارسون المحافظون في تقديم تفسير مقنع لعزوف علماء اللغة عن الاحتجاج بالحديث، فأهمل جلهم التطرق إلى هذه الإشكالية. أما صبحي الصالح فقد اكتفى بالتعجب من هؤلاء الذين خوّلت لهم أنفسهم هجر حديث النبي وهم يحتجّون مع علمهم أن شروط المحدّثين في نقل الأخبار تضمن لهم أصدق نصوص وأوثقها.

ولا بدّ من التأكيد في هذا المجال على أن الصلة التي يعقدها محمود أبو رية بين رواية الحديث بالمعنى وعدم احتجاج علماء اللغة به لم يكن المقصود بها إظهار ما أدخلته الرواية بالمعنى من ضرر على لغة الحديث النبوي بقدر ما انصبّ غرض هذا الباحث على تجميع كل النقائص التي أدّاه بحثه إليها للبرهنة على عدم حجية الحديث لعدم توفر ضوابط التوثيق اللازمة للقطع بصحة الخبر كالقرآن مثلاً.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن التضارب صاحب مواقف الدارسين من الاحتجاج بالحديث في اللغة، فاختلفوا في البواعث الحقيقية التي دفعت علماء اللغة قديماً إلى الانصراف عن اعتماد الحديث والاحتجاج بأقوال العرب، فالتمس الأفغاني وصبحي الصالح الأعذار لعلماء اللغة، فانتشار مصطلح الحديث بين علماء اللغة، وضبط نصوص اللغة عن طريق الإسناد قد توضح بصورة جلية في القرن الثالث للهجرة، ثم درست في القرن الرابع للهجرة طرق ضبط الرواية كتعديل الرواة وتجريحهم وطرق الإسناد والأخذ والتحمل، ومجمل القول إن الضوابط التي وضعها المحدّثون لقبول الروايات أو ردّها وقع تطبيقها في الرواية اللغوية فلم يكن غريباً أن تنتشر مصطلحات كالفسق والعدالة والظنّ والصحة والثبوت والثقة والقبول في كتب اللغة[1]، فلم يعد هناك من مجال بالتالي إلى تبرير إهمال اللغويين للحديث في الاحتجاج بعدم اطّلاعهم على نصوص الحديث وخصوصاً

---

(1) راجع بالخصوص شرف الدين علي الراجحي، **مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي عند العرب**، ط 1، بيروت، 1983، الفصل الأول «آداب المحدث واللغوي»، ص 11-34، الفصل الثاني «طرق التحمل والأخذ عند المحدثين واللغويين»، ص 37-69.

قد امتد هذا الإهمال إلى القرن السابع للهجرة، فما هو السبب الحقيقي إذن الذي صرف النحاة عن الاحتجاج بالحديث؟

إن التبرير الذي يقدّمه الباحث محمد عيد لهذه المسألة على قدر كبير من الوجاهة، ذلك أن التحرز الديني الذي طبع تعامل علماء اللغة مع الحديث هو التحرز نفسه الذي طبع تعاملهم مع النصّ القرآني، لذلك، أطرد اعتماد اللغويين على أقوال العرب لأن هذه المادة لم تصطبغ بقداسة تحول دون التعامل النقدي الحرّ معها، بالإضافة إلى ما كان يعنيه الاحتجاج باللغة من القول بالتوقيف فيها[1].

إن قول علماء اللغة بالتوقيف كابن فارس يخفي افتتاناً باللغة الفصحى، فأحاطوها بالتقديس والتنزيه وانتهت بهم المغالاة إلى القول بالتوقيف وتسويغه بواسطة الإجماع، بيد أن هذه المقولة رفضها دارسون آخرون كأبي علي الفارسي وابن جني ومن كان على مذهب المعتزلة من علماء اللغة، فابن جني يقرر في الخصائص أن اللغة اصطلاحية وقائمة على العرف[2]. أفلا يكون ميل بعض النحاة إلى المقولات الاعتزالية هو الذي ساهم في وسم موقفهم من الحديث باللامبالاة وخصوصاً أن المعتزلة لم تكن تركن إلى النصوص النقلية وتفضل إعمال الرأي؟

إن ما يدعم هذا التساؤل أكثر أن همّ المحدّثين كان ينحصر في وضع ضوابط ومقاييس لصيانة الخبر الديني من التحريف، أما مقياس الصحة لدى اللغويين فيقوم بالأساس على صحة استعمال اللغة[3]، فرواية الحديث بالمعنى تهمّ الباحث من وجهة النظر الدينية أما الاستشهاد بالحديث في اللغة فلم تكن تضيره رواية الحديث بالمعنى وخصوصاً قد قام بها في الغالب رواة من الصحابة والتابعين يعتدّ اللغويون بفصاحتهم.

ولمسألة الاحتجاج هذه أبعاد أخرى تتصل بنشأة علم النحو، فالمعلوم أن هذا العلم نشأ بهدف تحديد المعايير الصوابية التي تمكن من الأداء اللغوي السليم

---

(1) محمد عيد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، سبق ذكره، ص 255.

(2) A. Mhiri, *Les théories grammaticales d'Ibn Jinni*, Tunis, 1973, pp. 46-47.

(3) المرجع نفسه، ص 128-129.

متخذاً من عصور الاحتجاج أنموذجاً يقوم عليه جانب التقعيد، وقد كان هذا العلم يعالج صواب الأداء اللغوي مطلقاً فلم يقتصر على صواب الأداء القرآني وحده كما هي الحال في علم التجويد، غير أن رسالته تنتهي حيث تكتمل قواعده التي تحدد صحة الأداء، فابتدأ بذلك علماً وصفياً قبل مرحلة استقرار القواعد ثم تحول تعليمياً معيارياً بعد مرحلة استقرارها فكان انحسار هذا العلم وانغلاقه متساوقاً مع انغلاق السنّة الثقافية الإسلامية بصفة عامة، حتى إذا ما جاء اللاحق لم يجد مجالاً للإضافة سوى التعامل مع المخزون المعرفي الذي جاءت به القرون الأولى في مستوى حفظه بواسطة الشِّعر، وفي هذه النقطة المعرفية عاد الإنسان العربي حافظاً كما بدأ في عصر الرواية حافظاً، فانتشرت ثنائية المتن/الشرح وخصص المتن للحفظ، والشرح للفهم في إطار مسلّمات المتن[1].

فلم يكن غريباً أن نجد هذا التوافق بين التحمس والدعوة إلى الاحتجاج بالحديث النبوي من جهة وتقعيد قواعد اللغة العربية في ألفية من النظم في شخصية واحدة، ونعني بها شخصية ابن مالك، من جهة ثانية[2].

أما موقف مجمع اللغة العربية بالقاهرة فقد تميز بنزعة محافظة تدعو «إلى إقرار كلاسيكية لغوية جديدة، متماسكة نسبياً، تغلب فيها التردد والارتجال على الأبحاث المنهجية والعلمية، فكانت تلك الكلاسيكية الجديدة مدعاة إلى الحلول الترميمية التي لا تسلم من الطعن بقدر ما تتجاهل أن كل إصلاح جزئي لا يستقيم ما لم يأخذ بعين الاعتبار العلاقات القائمة بين مجموع المقولات التي يتكون منها النظام اللغوي»[3]، والأكيد أن ما حدا بالشيخ الخضر حسين إلى الدفاع عن مبدأ الاحتجاج بالحديث وعن مفهوم الفصاحة القديم أن الحداثة لم تجد سبيلها إلى كل المجمعيين، ذلك أن أعضاءه كانوا منقسمين إلى شقين: **الأول** كان أصحابه من ذوي الثقافة التقليدية واللسان الواحد، أما **الثاني** فقد كان متفتحاً على ثقافات

---

(1) عبد الوهاب رواح، «بنية النظام المعرفي في التراث العربي»، مجلة **الاجتهاد**، ع 10-11، س 3، 1991، ص 38-49.

(2) راجع: ابن عقيل، **شرح ألفية ابن مالك**، بيروت، د.ت.

(3) الحمزاوي، **أعمال مجمع اللغة العربية**، سبق ذكره، ص 539.

أخرى ونادى بحلول جذرية لإصلاح اللغة العربية، فكان انتماء الشيخ الخضر حسين إلى الشق الأول ودفاعه عن الاحتجاج بالحديث في اللغة متناغماً مع مواقفه المحافظة من كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرزاق وكتاب **في الشِّعر الجاهلي** لطه حسين.

إن مدونة الحديث النبوي الموجودة اليوم بين أيدينا في حاجة إلى دراسات بلاغية ونحوية وتركيبية في ضوء المناهج التي توفرها العلوم الإنسانية واللسانية، ولا شكّ أن دراسة بنية الأحاديث النبوية والصيغة الحوارية التي تميز بها قسم كبير منها، والأساليب المتنوعة التي تشتمل عليها، وأنماط الحجاج (Argumentation) التي تفصح عنها هي في نظرنا أكثر فائدة من استصدار مجامع اللغة قرارات تعرقل كل المقاصد العقلانية والتحديثية التي تسعى إلى جعل اللغة العربية حية ومواكبة لروح التطور.

II - منزلة الحديث التشريعية

لا مراء في أن السنّة احتلت مكانة كبيرة في أصول الفقه، إذ اعتبرت الأصل الثاني فيها بعد كتاب اللّه، بيد أن هذه المكانة كانت متأخرة عن ظهور الأحكام الإسلامية التي قصد بها تنظيم العلاقات الاجتماعية فكان تأسيس المنظومة استجابة لحاجة الفقهاء إلى وضع تشريع مقنن يمكن من استنباط أحكام جديدة.

واعتبر الأصوليون ما صدر عن النبي قولاً أو فعلاً أو إقراراً مبيّناً للأحكام الشرعية الواردة في القرآن من أوجه ثلاثة، فالسنّة تتعلق بالكتاب بالكيفيات التالية:

- التشابه الدلالي: وهو تشابه يعتمد على تكرار السنّة للخطاب القرآني.
- التفسير والبيان كما في تخصيص العام وتفصيل المجمل.
- الانفراد بالتشريع بسنّها أحكاماً لم ينصّ القرآن عليها.

إن السنّة من هذا المنظور دليل مرشد على أحكام اللّه وحكمته، بل يمكن أن تستقل بالتشريع وإن كان الأمر الأخير موضع خلاف بين الأصوليين، فكيف يرتقي كلام الرسول البشري إلى منزلة التشريع حتى يضاهي النصّ القرآني؟

لا شكّ أن اعتبار السنّة حجة في الدين ودليلاً من أدلة الأحكام وقع تثبيته بواسطة أدلة وتدعم بمسلّمات رسخت في الضمير الإسلامي، **أولها** أن الرسول مبلّغ عن اللّه مراده فيبيّن ما أراد القرآن أحياناً بالقول وحده وأحياناً بالفعل وحده وأحياناً بهما معاً، فوجب العمل بهذا الدليل المدعّم بآيات الكتاب، ومن بينها:

- ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1]

---

(1) **القرآن**، النساء: 4/ 59.

- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[1]
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[2]
- ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[3]

واستدل الأصوليون بالآية الأخيرة على أن السنّة وحي من نمط مغاير عن وحي الكتاب[4].

أما المسلّمة **الثانية**، فهي عصمة النبي مما يخل بالتبليغ، بيد أن هذه المسلّمة لا تخلو من إشكال في تحديد مفهومها، فهل تعني العصمة استحالة الإتيان بالمعصية أم يكون المعصوم متمكناً منها؟ وهل تنحصر العصمة في ارتكاب المعاصي، كالكذب مثلاً، أم تتجاوز ذلك إلى العصمة من السهو والخطأ؟

إن هذه الإشكاليات تقود بداهة إلى تحديد طبيعة أقوال الرسول وأفعاله وإقراراته ومدى التسليم بحملها على الأمر والنهي والإرشاد وعموماً على التشريع.

إن هاتين المسلّمتين هما أساس حجية السنّة، أي وجوب العمل بمقتضاها، فالقول إن السنّة النبوية حجة يستلزم طاعة الرسول فيما يصدر عنه من الأوامر والنواهي، إلا أن صحة الاستدلال بحديث روي عن الرسول يتوقف على أمرين:

الأول: التسليم بأن السنّة من حيث صدورها عن النبي، حجة وأصل من أصول التشريع.

الثاني: ثبوت أن هذا الحديث قد صدر عن الرسول بطريق من طرق الرواية المعتمدة.

واضح إذن أن أسس البحث في السنّة وعدّها أصلاً من أصول الفقه وثيق

---

(1) **القرآن**، الأحزاب: 33/ 36.

(2) **القرآن**، المائدة: 5/ 67.

(3) **القرآن**، النجم: 53/ 3-4.

(4) راجع: ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 1، سبق ذكره، ص 93. يقول: «إن الوحي ينقسم من اللّه عزّ وجلّ إلى رسوله (ﷺ) إلى قسمين، **أحدهما** وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، **وثانيهما** وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولكنه منقول مقروء وهو الخبر الوارد عن رسول اللّه (ﷺ)، وهو المبين عن عزّ وجلّ مراده منا».

الصلة ببيان وظيفة السنّة وصلتها بالقرآن من جانب، وحجية الخبر، أي عدالة الخبر، والعدد الذي يحصل به قبوله من جانب ثانٍ.

من المعروف أن الشافعي هو الذي أرسى دعائم أصول الفقه وركزها في أربعة، هي القرآن والسنّة والإجماع والقياس، وأسس مشروعية السنّة بوصفها مصدراً ثانياً للتشريع بعد الكتاب. يقول: «فلا يجوز أن يقال لقول فرض إلا لكتاب اللّه ثم سنّة رسوله (ﷺ) لما وصفنا من أن اللّه جعل الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به وبسنّة رسول اللّه (ﷺ) مبيّنة عن اللّه معنى ما أراد: دليلاً على خاصه وعامه»[1]، فكان تأسيس السنّة هما من هموم مشروعه الفكري إلا أنه يجب ألا يغيب عن بالنا الوضع التاريخي الذي نشأت عنه مسلّمات ما زالت تعمل بعمق وعن غير وعي أحياناً في الضمير الإسلامي، فالأجيال الإسلامية قد واجهت مع حركة الفتوحات أوضاعاً مستجدة وتأثرت في الحلول التي ارتضتها لها بأربعة أنواع من العوامل: **أولاً** بالقيم الإسلامية كما جاء بها القرآن وطبّقها الرسول في حياته، وتأثرت **ثانياً** بالموروث الجاهلي والأعراف والعادات والنظم، وتأثرت **ثالثاً** بما حمله غير العرب الذين دخلوا الإسلام من تقاليد ونظرة إلى الكون، وتأثرت **رابعاً** بما فرضته أنماط الإنتاج في المجتمعات الموجودة آنذاك. وهي عوامل تضافرت على تكييف المجتمع الإسلامي الناشئ وانصهرت تدريجياً في بناء واحد ذي طابع إسلامي متميز، وغيّبت بالتالي العوامل التاريخية الفاعلة في البنى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية. على أن عملية انصهار تلك العوامل قد تمّت بصورة براغماتية واضحة فكانت الحلول تستنبط حسب ورود المشاكل ولم تكن تستند إلى منهجية أصولية ثابتة إلى أن وضع الشافعي **رسالته** الشهيرة[2]. وإذا كان فخر الدين الرازي قد قرر: «كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، ط 2، القاهرة، 1979، ص 78.

(2) عبد المجيد الشرفي، «حدود الاجتهاد بين الأصوليين والفقهاء»، ضمن **ندوة قضية الاجتهاد**، تونس، 1987، ص 35-36.

ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل»[1]، فإنه لا بدّ من استحضار البُعد السجالي بين الفِرق الإسلامية في ادّعائها السبق في تأسيس علم أصول القفه، ذلك أن الشيعة بدورها تدّعي هذه الأسبقية وتنسبها إلى أئمتها، أما الحنفية فترجع هذا الأمر إلى أبي حنيفة النعمان[2].

لقد أسس الشافعي مشروعية السنّة اعتماداً على النصّ القرآني وبأدلة منتزعة من منطوقه أو مفهومه. من ذلك تأويله معنى **الحكمة** الواردة في سورة الأحزاب: 34، ليقرن بين وجوب اتّباع القرآن والسنّة: «فذكر اللّه الكتاب وهو القرآن وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنّة رسول اللّه (ﷺ) (. . .) فلم يجز، واللّه أعلم، أن يقال: الحكمة هاهنا إلا سنّة رسول اللّه (ﷺ)، وذلك أنها مقرونة مع كتاب اللّه وأن اللّه افترض طاعة رسوله وحتّم على الناس اتّباع أمره»[3]، وهو تأويل لا يخلو في حقيقة أمره من تعسف واضح مردّه حاجة المجتمع الإسلامي الناشئ إلى إضفاء المشروعية الدينية على الحلول والنظم التي ارتضاها وفرضتها ظروفه التاريخية، ولكنه ليس بالضرورة التأويل الصحيح الوحيد الذي يقتضيه القرآن[4]، بالإضافة إلى ما يثيره فهم عبارة الحكمة على اعتبارها السنة من تضارب عند التطرق إلى آيات أخرى كالآية: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ (الأحزاب: 33/ 34)، فإذا كان القرآن أن يتلى فكيف تتلى الحكمة؟

لقد كان تأسيس منزلة السنّة همّاً من هموم مشروع الشافعي الفكري، إن لم يكن بالفعل همّه الأساسي، إلا أنه يجب ألا يغيب عن بالنا أن تلقيب الشافعي بـ«ناصر السنّة» يشير ضمنياً إلى «تيار فكري آخر لا يولي السنّة المركز الثاني في

---

(1) مقدمة أحمد محمد شاكر لـ **رسالة الشافعي**.

(2) عبد المجيد الشرفي، «الشافعي بين الاتباع والإبداع»، مجلة **الاجتهاد**، بيروت، ع 10، ص 20.

(3) الشافعي، **الرسالة**، سبق ذكره، ص 78.

(4) الشرفي، «حدود الاجتهاد بين الأصوليين والفقهاء»، سبق ذكره، ص 38. وانظر: الطبري، **جامع البيان وتأويل آي القرآن**، م 8، بيروت، د.ت، ص 82.

الأصول التشريعية والعقائدية»[1]، والشافعي نفسه عقد في الجزء السابع من كتاب **الأم** باباً عنوانه «باب حكاية أقوال الطائفة التي ردّت الأخبار كلها»[2] حكى فيه قولهم في رفض السنّة والاقتصار على القرآن وحده، فهل ترفض هذه الطائفة السنّة من حيث هي سنّة أم تردّ الأخبار التي لا تفيد العلم لجواز الخطأ والنسيان على روايتها كأخبار الآحاد غير المتواترة؟[3]

لا شكّ أنه لم يقع الحسم بعد في تعيين هذه الفرقة وحقيقة موقفها من السنّة حتى في الدراسات المعاصرة[4]، غير أن ما يهمنا بالخصوص هو أن غلبة المنظومة الأصولية التي أسسها الشافعي وهيمنتها على منهج الاستنباط والتشريع لم تقطع السبيل أمام الخلاف في تثبيت منزلة السنّة والجدل حول وظيفة السنّة وحول جواز نسخ القرآن بالسنّة[5]، بالإضافة إلى موقف الرافضين للمماثلة بين النصّ القرآني والسنّة في التشريع، وهو وجه من وجوه اختلاف القدامى في تحديد المنازل وفي التسليم دون نقاش بحجية السنّة. لكن هذا الخلاف وقع طمسه قديماً بانتصار أهل الحديث بعد نكبة المعتزلة، فغلبت بالتالي تصورات أهل الحديث

---

(1) نصر حامد أبو زيد، «الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، سبق ذكره، ص 59.

(2) الشافعي، **الأم**، ج 7، ط 2، بيروت، 1973، ص 273-278.

(3) يعد الحديث متواتراً إذا رواه قوم لا يحصى عددهم يمتنع عنهم الكذب ويصل سند حديثهم إلى الرسول. أما خبر الآحاد فإنه يرتكز على رواية الواحد والاثنين نقلاً عن الرسول ثم لا يشتهر بعد طبقة الصحابة.

(4) انظر مثلاً: الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 123. وقارن: عبد الخالق، **حجية السنّة**، سبق ذكره، ص 437 وما بعدها.

(5) قرر الشافعي عدم جواز نسخ السنّة للقرآن استناداً إلى أن ما صدر عن اللّه في كتابه لا ينسخه إلا مثله، فما افترضه اللّه على عباده لا يجوز لأحد غيره أن يغيره، يقول: «إنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنّة لا ناسخة للكتاب وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً». **الرسالة**، سبق ذكره، ص 106. لكن تحديد دور السنّة في أنها تابعة للكتاب لعدم جواز نسخها للكتاب يتضارب مع ما كان قرره الشافعي أن السنّة وحي وأنها الحكمة التي أخبر اللّه عنها في كتابه، ويبدو موقف ابن حزم أكثر اتساقاً حينما يجعل السنّة والقرآن متناسخين تبعاً إلى أنها في رأيه وحي ومساوية للقرآن. ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 4، سبق ذكره، ص 107، 172.

فانقلبت أصول الفقه من نشاط بشري أبدعها في محيط ثقافي مخصوص إلى مقدس يعدّ الخروج عنه من قبيل اللامفكّر فيه بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة.

إلا أن منزع الحداثة الذي تميز به المفكرون في العصر الحديث دفع بهم إلى إعادة النظر في هذه المسلّمات القديمة، ولعلّ هذا الفصل الذي نروم من خلاله تلمّس منزلة السنّة التشريعية في الفكر الإسلامي المعاصر يقوم شاهداً على تغير نظرة المسلم المعاصر إلى المنظومة الأصولية التقليدية وبالخصوص إلى السنّة.

فهل يجوز بعد النقد الصارم الذي مورس في شأن صحة الحديث النبوي، وما اعترى منهج المحدّثين من قصور، القبول بالمنزلة التي أسندها القدامى إلى السنّة والتسليم بالقداسة التي أضفيت عليها؟ وهل يمكن اليوم بفعل الحداثة القبول بانحدار العقل أمام سلطة النصّ وسلطة السلف؟ وأخيراً كيف تبدو مواقف الباحثين المحافظين إزاء هذا النقد الموجه إلى السنّة؟ وهل استطاعوا الحفاظ على مكانة السنّة التي شغلتها قديماً وبالتالي الحفاظ على تماسك المنظومة الأصولية وحمايتها من التصدع؟

يجدر التنبيه في هذا المجال إلى أن مواقف الباحثين المعاصرين من منزلة السنّة التشريعية هي جماع مواقفهم السابقة من مدى صحة أحاديث النبي وأفعاله المنقولة عنه والمثبتة في كتب الحديث، فكان منطقياً أن يسود التباين والاختلاف في مواقفهم من هذه المسألة وان ينقسموا إلى ثلاثة أقسام:

- **قسم أول** «يعض بالنواجذ» على ما قرره الأصوليون قديماً ولا يقبل المساس بما استقرت عليه الأفهام عند عامة جمهور أهل السنّة.

- أما **القسم الثاني** فلا يتنكر لتلك المسلّمات أصلاً، بل يحاول الاستناد على مواقف قديمة مغيّبة لم ترتضِ إطلاقاً حجية السنّة دون تحديد طبيعة أقوال الرسول وأفعاله وما يقصد بها ودون بيان حقيقة أمر الرواية وشروط قبول الخبر.

- وأما **القسم الثالث** فهو يرفض إضفاء القداسة على سنّة النبي ولا يرى فيها سوى شريعة وقتية خاصة بعهد النبوة، فلا يعدّ ملزماً في العصر الحاضر إلا النصّ القرآني وحده.

إن الباحث في منزلة السنّة في الفكر الإسلامي المعاصر يستحضر بداهة

المجادلات التي دارت على صفحات مجلة **المنار** والتي افتتحها محمد توفيق صدقي سنة 1907 بمقال وسمه بـ«الإسلام هو القرآن وحده» عرض فيه جملة من الآراء على علماء المسلمين حول السنّة النبوية نافياً فيها أن يكون النبي قصد التشريع للمسلمين بعده بأقواله وأفعاله ورافضاً أن يكون القرآن في حاجة إلى بيان أو تفصيل وأن يكون غير وافٍ بالدين كله[1]، وقد عقّب محمد رشيد رضا على هذا المقال فذكر أن صدقي لم يبتدع أمراً جديداً بعدم تسليمه بحجية السنّة، فقد سبقه إلى ذلك غير واحد من المسلمين الباحثين أشهرهم ميرزا باقر الذي تنصّر وصار داعية لمذهب البروتستنت ثم عني بدراسة سائر مذاهب النصرانية واليهودية قبل أن يعود إلى الإسلام باجتهاد جديد، ودعا رشيد رضا علماء الأزهر وغيرهم لبيان الحقّ في هذه المسألة ودفع ما حفّ بالدين من الشبهات، لأن «المحافظة على الدين في هذا العصر لا تكون بالنظر في شبهات الفلسفة اليونانية أو شذوذ الفِرق الإسلامية التي انقرضت مذاهبها، وإنما تكون بإقناع المتعلمين من أهله بحقية الدين ودفع ما يعرض لهم من الشبهات على أصوله وفروعه الثابتة»[2]، فنشر بعد ذلك طه البشري مقالاً حرص فيه على تثبيت مكانة السنّة ضمن أصول الفقه وعلى التأكيد على دور السنّة في تفصيل ما ورد من القرآن مجملاً، وانتهى في مقاله هذا إلى أنه لا محيص للمسلم عن الأخذ بالسنّة في دينه[3].

والموقف نفسه اتخذه صالح اليافعي في ردّه على صدقي حين اعتبر عدم قبول السنّة يقتضي الطعن في القرآن وتكذيبه[4]، ثم نشر صدقي «ردّاً على ردّ» أعاد فيه تأكيد مواقفه السابقة[5] وتطرق إلى قضية النسخ في الشرائح الإلهية وبالخصوص في الشريعة الإسلامية[6]، بيد أن ردود صدقي أثارت من جديد حفيظة معاصريه[7]

---

(1) محمد توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 9، ص 515-524.
(2) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 9، ص 524-525.
(3) طه البشري، مجلة **المنار**، م 9، ص 77-781.
(4) اليافعي، مجلة **المنار**، م 11، ص 101-145، 522-525.
(5) توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 9، ص 906-923.
(6) المصدر نفسه، م 10، ص 683-689، م 11، ص 688-697، 771-777.
(7) اليافعي، مجلة **المنار**، م 12، ص 522-525.

فاضطر محمد رشيد رضا إلى إغلاق باب هذه المناظرات معتبراً الإسلام هو القرآن والسنّة لا القرآن وحده كما ادّعى توفيق صدقي[1].

وفضلاً عن هذه المناظرات، فقد كانت للشيخ محمد عبده مواقف متشددة من أخبار الآحاد عبّر عنها في **رسالة التوحيد**[2]، واقتدى به في مواقفه هذه تلميذه محمد رشيد رضا، فكانت المقالات العديدة التي كتبها في مجلة **المنار** والفتاوى التي أجاب عنها مناسبات لبيان آرائه من الأحاديث الواجب اعتمادها في التشريع ومدى القبول بعصمة النبي المطلقة في كل ما نقل من فعله وقوله[3]. لكن اللافت في الدراسات المهتمة بالحديث النبوي أنها أولت مكانة ثانوية لمنزلة السنّة في التشريع[4]، ولعلّ ذلك يعود بالأساس إلى اهتمام أصحابها ببحث القضايا المتصلة بعلم الحديث ومصطلحه، وفي المقابل اهتم الدارسون المهتمون بأصول الفقه بالسنّة ومنزلتها في التشريع، فلا يكاد يخلو كتاب يبحث في هذه الأصول من الحديث عن وظيفة السنّة وعن حجيتها[5]، ويمكن القول إن اهتمام الدارسين المعاصرين انصب على غرضين مترابطين، **أولهما** حكم السنّة، أي مسألة اعتمادها أصلاً من أصول الفقه. أما **ثانيهما** فيتمثل في حجية الخبر أو قضية العدالة وأنواع الأخبار عن الرسول وأحكامها.

1- حكم السنّة:

ما هي الإشكالات المانعة من اعتبار السنّة أصلاً من أصول الفقه؟ وكيف يمكن التسليم بانتقال كلام الرسول عن حدّه البشري إلى كونه نهجاً وسنّة؟ وهل قصد الرسول تشريع الأحكام بغير القرآن؟

---

(1) رشيد رضا، مجلة **المنار**، ص 925-929.

(2) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، سبق ذكره، ص 128-130.

(3) انظر مثلاً: مجلة **المنار**، م 30، ص 662-667.

(4) انظر مثلاً: محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره. أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، سبق ذكره. محمد عجاج الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، سبق ذكره.

(5) انظر مثلاً: الخضري، **أصول الفقه**، بيروت، 1988.

تلك هي أهم المسائل التي تطرّق إليها محمد توفيق صدقي ورام عرض رأيه فيها على علماء المسلمين، ففي خصوص الإشكال الأول يرى صدقي أن متن القرآن مقطوع به لأنه منقول عن النبي (ﷺ) باللفظ من دون زيادة أو نقصان ومكتوب في عصره بأمر منه، بخلاف الأحاديث النبوية التي لم يكتب منها شيء إلا بعد عهد الرسول بمدة تكفي لحصول التلاعب والفساد فيها، ومن ثمة استنتج صدقي أن عدم حرص النبي على توثيق السنّة يبيّن أن النبي لم يرد أن يبلغ عنه للمسلمين شيء بالكتابة سوى القرآن، ذلك أنه لا يمكن التسليم بالحجة التي يبرر بها بعضهم عدم تدوين الحديث من التباس كلام اللّه بغيره، ويتساءل صدقي: «لمَ كان بعض الدين قرآناً والبعض الآخر حديثاً وما الحكمة في ذلك وما الفرق بين الواجب بالقرآن والواجب بالسنة»؟[1] ثم يجيب صدقي عن هذه الأسئلة بنقل الحديث التالي: «سأل بعض الصحابة النبي (ﷺ) هل يجب الوضوء من القيء؟ فأجاب عليه السلام: لو كان واجباً لوجدته في كتاب اللّه».

ولا يعير هذا الباحث أهمية لصحة هذا الحديث أو عدم صحته وفق مقاييس المحدّثين، فالعقل في نظره يشهد له ويوافق عليه وكان يجب أن يكون مبدأ المسلمين لا يحيدون عنه، فدين اللّه ميسور ولم يلزم اللّه المسلمين العمل بما في الأحاديث وصرف الوقت في مطالعة المجلدات الضخمة من كتب الحديث ليعرف الضعيف والصحيح والموضوع والحسن والموقوف والمرفوع والناسخ والمنسوخ[2].

هكذا يركز صدقي في رفض السنّة أصلاً من أصول الفقه على الاختلاف الذي لابسها منذ عهد النبي، فهي لم تدوّن في عصره ولم يحرص الصحابة على حفظها في صدورهم فأباحوا نقلها بالمعنى واختلفت الرواية عنهم لفظاً ومعنى، «فلو كانت السنّة واجبة في الدين لأمروا أن يعاملوها معاملة القرآن حتى نأمن عليها من التبديل والزيادة والنقصان»[3]، فهل يعقل أن يدين اللّه العاملين بشيء لا يمكن لأحد أن يميز حقه من باطله؟ وهل يعذر المسلمون في تركهم القرآن خلف

---

(1) توفيق صدقي، مجلة المنار، م 9، ص 515.

(2) المصدر نفسه، م 9، ص 516.

(3) المصدر نفسه، م 9، ص 911.

ظهورهم والأنشغال عنه بمراجعة الروايات التي لا تحصى لظنهم أن القرآن غير وافٍ كله واللّه تعالى يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾؟[1]

لقد كان صدقي متنبهاً إلى أن تشكّل منزلة السنّة كان عملاً تاريخياً قام به المسلمون بعد وفاة الرسول رغبة في اكتساب أقواله وأفعاله حجية، واحتجوا على مشروعية عملهم بما في القرآن من إشكال وبالحاجة الشديدة إلى أصل آخر متصل بالقرآن قد لا يساويه منزلة ولكن يقاسمه الحجية وذلك لحلّ ما غمض من القرآن، وقد وقع تثبيت صلة السنّة بالقرآن بتأويل آيات عديدة إلا أن صدقي لا يرى في هذه الشواهد القرآنية سوى فهم موجه غايته التبرير فحسب.

ففي خصوص الزعم بأن السنّة لا محيص عنها لتبيين الكتاب وتفصيل مجمله وتفسير مشكله، فإن صدقي ينفي هذا الأمر، فلو كان جميع ما ورد في كتب السنّة من الأحاديث المعتبرة تبييناً للقرآن لكان في غاية الإجمال، ولما وصفه اللّه بكونه مفصّلاً وبيناً في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ ءَايَٰتٍ بَيِّنَٰتٍ﴾[2] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾[3] وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[4]. ويتساءل صدقي من جديد كيف يصف اللّه كتابه بهذه الأوصاف وهو في حاجة إلى هذه المجلدات الضخمة من كتب السنّة لإيضاحه وتفسيره وتفصيله؟ وكيف يكون القرآن آية في البلاغة وفيه ما لا يفهم إلا إذا فسره الرسول بنفسه؟

إن القرآن في رأيه ليس فيه مجمل نحتاج إلى تفصيله إلا وفصّله بقدر ما تقتضيه حاجة البشر، ولكنه يشتمل على مطلق لم يقيّد حتى يترك لمقتضيات الحال والزمان والمكان، «والخلاصة أن القرآن بيّن ومفصّل تفصيلاً يفي بحاجة جميع البشر من دون احتياج إلى شيء سواه. ولذلك لم يصفه اللّه تعالى بالإجمال في موضع واحد ووصفه بضدّه في مواضع كثيرة»[5].

---

(1) القرآن، الأنعام: 6/ 38.
(2) القرآن، الحج: 22/ 16.
(3) القرآن، الأنعام: 6/ 114.
(4) القرآن، هود: 11/ 1.
(5) توفيق صدني، مجلة المنار، م 9، ص 907.

أما تأويل الشافعي[1] للآية: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾[2]، فإن صدقي لا يسلم به، فتعليمه الكتاب هو تحفيظه للناس وإفهامه لمن لم يفهمه منهم وتدريبهم على التدبر والتفكر فيه وتوجيه أنظارهم إلى ما فيه من الدلائل والعبر والحكم. . . وعطف القرآن على الحكمة يعني أن القرآن ذا حكمة كما وصفه بقوله: ﴿وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ﴾،[3] وعلى التسليم أن العطف يفيد المغايرة فليس المراد بالحكمة الشرائع والعبادات، «وإنما المراد الحكم والمواعظ والآداب والفضائل وأنواع التهذيب والتأديب والتثقيف التي قام بها النبي (ﷺ) نحو الأمة العربية حتى أخرجها من ظلمات الهمجية إلى نور العمل والمدنية»[4].

وإذا كان صدقي يرفض المماثلة بين القرآن والسنّة في التشريع، فإنه ينفي أن يكون للسنّة أي دور في التشريع، ويستدل على دونية منزلة السنّة قياساً إلى القرآن بتمييز أصحاب المذاهب بين أمر اللّه وأمر الرسول وبين الواجب والسنّة وبين المفروض والمندوب، فلقد أقرّ الفقهاء بالفرق الهائل بين الكتاب والسنّة، ولم يلتزموا باتّباع السنّة، وكانوا دائماً يجتهدون في أخذ دليلهم على الفريضة من الكتاب حتى أن بعضهم قال بعدم وجوب أشياء واظب النبي عليها وأمر أصحابه بها إذا لم يجدوا دليلاً عليها في القرآن فلم يوجب أبو حنيفة قراءة الفاتحة في الصلاة لأنه لم يجد أمراً بذلك في القرآن، ويعمم صدقي هذا الرأي على كل المسائل الفقهية فلا يرى مسألة أجمع الفقهاء على وجوبها إلا وهي مستنبطة من القرآن عدا مسائل قليلة مثل عدد ركعات الصلاة ومقادير الزكاة وما يتعلق بها.

أفلا يعني ذلك وجوب اتّباع السنّة التي من دونها لا يتسنى للمسلم معرفة عدد ركعات الصلاة الواجب أداؤها ومقادير الزكاة؟

قد لا يستغرب الباحث أن يقدّم صدقي فهماً جديداً لفقه العبادات وخصوصاً

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، سبق ذكره، ص 78.

(2) **القرآن**، البقرة: 2/ 151.

(3) **القرآن**، يس: 36/ 2.

(4) توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 9، ص 911.

قد وصف نفسه في بداية مقاله «الإسلام هو القرآن وحده» بأنه ينتمي إلى جماعة «**القرآنيين**» الذين لا يسلّمون إلا بالقرآن المقطوع بصحته، فمن الطبيعي والحالة هذه أن يثير صدقي قضية الأحكام الفقهية بالعبادات والمستقاة من السنّة.

ففي خصوص مسألة الصلاة، فإن كان معناها لغة الدعاء، فإنها في الاصطلاح صورة مخصوصة تستفاد من مجموع آيات القرآن المتعلقة بها، ومقارنتها ببعضها يفهم من مجموعها أن الصلاة التي طالب بها القرآن المسلم هي ما اشتملت على قيام وركوع وسجود ودعاء وتسبيح وتحميد وتكبير وقراءة قرآن[1]. والقرآن يوضح أن صلاة الخوف للإمام ركعتان فقط وللمؤتمين واحدة، «فإذا كانت صلاة الخوف ركعة واحدة للمؤتم وظاهر من السياق أن هذا قصر، أي دون الواجب، فيكون الفرض في أوقات عدم الخوف هو أكثر من ركعة، أي أن القرآن يفرض على المسلم أن يصلي في كل وقت من أوقات الصلاة أكثر من ركعة ولم يحدد له عدداً مخصوصاً وتركه يتصرف كما يشاء، وبعبارة أخرى أن الإنسان يجب عليه أن يصلي ركعتين على الأقل وله أن يزيد على ذلك ما شاء»[2].

وفي خصوص مقادير الزكاة التي نصّت عليها السنّة، فإنها كانت خاصة بالعرب في العصر الإسلامي الأول وهي مقادير تختلف اختلافاً كبيراً حسب البلاد والأزمنة، ««ومن ذلك نعلم أن ما بيّنته السنّة للعرب في ذلك الزمن لا يصلح لجميع الأمم والأزمنة»، ومن ذلك نعلم أن ما بيّنته السنّة للعرب في ذلك الزمن لا يصلح لجميع الأمم في الأوقات المختلفة، ولذلك لم يرِد شيء من ذلك في القرآن مطلقاً لأنه هو الكتاب الوحيد الذي أمر النبي أصحابه بحمله لجميع العالمين وتركت أمثال هذه التفاصيل فيه لتتصرف كل أمة في الأمور بما يناسب حالها (. . .) ولا يصح أن نجمد على ما وضع للعرب في ذلك الزمن جموداً يبُعدنا عن العقل والصواب»[3].

---

(1) توفيق صدقي، مجلة المنار، م 9، ص 916.

(2) المصدر نفسه، م 9، ص 518.

(3) المصدر نفسه، م 9، ص 521-522. والملاحظ أنه يرفض أيضاً قبول مبدأ قتل المرتد ورجم الزاني المحصن لعدم وجود نصّ قرآني يشرّع لذلك. المصدر نفسه، م 9، ص 523-524.

ينتهي صدقي إلى اعتبار السنّة شريعة وقتية تمهيدية لشريعة القرآن الثابتة الباقية، ومثلما ينفي أن يكون للسنّة دور في التشريع، فإنه ينفي جواز نسخ القرآن بالسنّة، وهو الموقف الذي عبّر عنه الشافعي في **رسالته** حين لم يقبل التماثل بين الكتاب والسنّة: «وأبان اللّه لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنّة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معنى ما أنزل اللّه منه جملاً»[(1)]، غير أن صدقي يخالف الشافعي في نفي وقوع النسخ إطلاقاً في القرآن، يقول: «ومن العجيب دعواهم النسخ في الآيات مع عجزهم عن بيان الحكمة في نسخها وليس عندهم من دليل عليه، عقلي أو نقلي، واللّه تعالى يقول في شأن القرآن: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا﴾ (الكهف: 18/ 27)»[(2)].

أما النسخ في السنّة، فإن بعض الأحاديث نسخت بالقرآن وبعضها الآخر نسخ بالأحاديث الأخرى، ولكن لم يبقَ شيء منها يتوجب العمل به غير موجود في القرآن[(3)]، فيتعين على المسلم بالتالي الاقتصار على كتاب اللّه، «وأما السنّة فما زاد منها على الكتاب إن شئنا عملنا به وإن شئنا تركناه»[(4)].

إن هذا الموقف الداعي لتجديد فقه العبادات والرافض للسنّة لم يكن ليرضي المؤسسة الدينية، لذلك انبرى العلماء المحافظون يدافعون عن المسلّمات التي استقرت عليها آراء معظم العلماء في خصوص دور السنّة في التشريع، فأكد طه البشري على وجوب اتّباع أصول الفقه كما قررها العلماء مدافعاً عن دور السنّة في تفصيل مجمل القرآن، فالصلاة في رأيه لا يمكن إقامتها إلا إذا وقع الاقتداء بالنبي

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، سبق ذكره، ص 105.

(2) يعتمد صدقي في نفي وقوع النسخ في القرآن على رأي أبي مسلم الأصبهاني المعتزلي، لكن الموقف السنّي يفنّد إنكار المعتزلة لوقوع النسخ في القرآن ويلتمس عذر الأصبهاني في أن ما أطلق عليه العلماء اسم النسخ سماه هو تخصيصاً. راجع: البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، سبق ذكره، ص 266.

(3) انظر: توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 10، ص 685. البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، سبق ذكره، ص 266.

(4) مجلة **المنار**، م 10، ص 686-687.

بمثل قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1]، فالنبي هو الذي علّم المسلمين التميز بين الفرض والسنن والنوافل، فـ«القدر الواجب عليهم إنما هو أربع ركعات لا ركعتان وتعلم أن وظيفة الرسول البيان (. . .) والرسول الكريم أفطن قلباً وأعصم ديناً (. . .) وليس من التبليغ المحفوف بالبيان أن يدع صلى اللّه عليه وسلم صحبه الكرام يعيشون متعبدين بما لا يفرقون بين واجبه المشروع المفروض عليهم من اللّه، ونفله المتطوع به من عند أنفسهم»[2].

أما اليافعي فيرفض تفرقة صدقي بين السنن القولية والعملية لأن المسلّم به أن أصل كل تشريع إنما هو القول[3]، وينفي بشدة ما ذهب إليه صدقي من عدم بقاء شيء من السنّة يُعمل به غير موجود في القرآن لأن السنّة في رأيه تشمل أحكاماً وآداباً أضعاف ما في القرآن وهي لا تخالف مقاصد القرآن وتطابق العقل، ويتبنّى اليافعي موقف أهل الحديث حين عدّ «القرآن محتاجاً إلى السنّة أكثر من احتياج السنّة إليه. ويوضح أن القرآن الكريم ذو أوجه والسنّة مبيّنة للمراد منه تارة وشارحة ومفسرة أخرى، أو تأتي بأحكام زائدة على ما فيه يشرعها اللّه على لسان رسوله (ﷺ) لشدة حاجة البشر إليها إظهاراً لكرامة رسوله (ﷺ) وليتعودوا طاعته واتّباعه كما أمر بذلك في كتابه»[4].

هكذا يدافع اليافعي عن نظرية صاغها الضمير الإسلامي في فترة متأخرة من تاريخه تعتبر السنّة شاملة للقرآن دون أن يعي أن هذا التصور هو تمثّل صاغه الفقهاء والأصوليون في فترة انغلاق السنّة الإسلامية.

أما محمد رشيد رضا فيرفض أن تكون السنّة خاصة بالعرب في العصر الإسلامي الأول، ذلك أن النبي محمداً مرسل إلى الناس كافة، من كان منهم في زمنه من العرب وغيرهم ومن يأتي بعدهم إلى قيام الساعة، فلا يعقل أن يفهم

---

(1) رواه البخاري والدارمي وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 3، سبق ذكره، ص 384).

(2) طه البشري، مجلة **المنار**، م 9، ص 774-775.

(3) راجع اختلاف الباحثين في هذه المسألة في الفصل المخصص لمصطلح السنّة والمصطلحات الأخرى الحافة به.

(4) اليافعي، مجلة **المنار**، م 11، ص 522.

جميع من تلقوا الدين عن الرسول مباشرة أن دينهم عام لجميع المكلفين ويكون ذلك العمل في نفسه خاصاً بهم وحدهم إلا إذا جاز أن يقتصر الرسول في التبليغ والبيان الذي بعث لأجله، ويخلص رضا إلى أن «كل ما علم من الدين بالضرورة وأجمع عليه أهل الصدر الأول فهو من الإسلام لا يعتدّ بإسلام من تركه»[1]. أما مسألة الصلاة، فلا ريب في أن جميع الصحابة فهموا عن النبي أنها مفروضة بهذه الكيفية والعدد على جميع من يدخل في الإسلام إلى يوم القيامة، فإذا جاز الريب في ذلك بعد ثلاثة عشر قرناً كانت جميع معارف البشر عن الماضي جديرة بأن يشك فيها الناس[2].

وجد موقف توفيق صدقي امتداداً جزئياً له في الأجيال اللاحقة الرافضة لهيمنة المقدس على حياتهم، فإسماعيل أدهم يصرّح بعدم ثقته في السنّة، فيقول: «إن الأحاديث ترينا ما كان المسلمون يريدون من الإسلام في فترة تمتد من أواخر القرن الأول إلى أوائل القرن الثالث، لا ما تحدّث به الرسول لأصحابه (...) فهي ليست روايات تاريخية إنما هي سلاح الدعاية الذي اعتمد عليه المسلمون في الترويج لدينهم والتبشير للإسلام»[3]، ويطلق أدهم حكمه هذا على كل الأحاديث النبوية، فكل ما يقرأ في كتب الحديث على أنه كلام النبي أو روايات تكلم بها صحابي عن الرسول، فإنها ليست منه في شيء، وإنما هو انتحال الرواة واختلاق بعض الصحابة أو اختراع القصّاص والمفسرين والمحدّثين[4].

أما محمود أبو رية فأنه لا يرفض كل الحديث النبوي، فإن منه ما يبدو عليه علائم الصحة، ويقبل أبو رية ضمنياً أن تكون بعض الأحاديث بياناً للقرآن، وهي ما جاءت «على مقتضى الأصول التي قام عليها الدين، وإليها قامت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة»[5]، بيد أن أبا رية يرفض المماثلة بين السنّة القولية

---

(1) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 9، ص 926.
(2) المصدر نفسه، م 9، ص 927.
(3) إسماعيل أدهم، **المؤلفات الكاملة**، ج 3، سبق ذكره، ص 227.
(4) المرجع نفسه، ج 3، ص 228.
(5) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 34.

والعملية، وهو وإن كان يقبل أن تكون السنّة العملية في الدرجة الثانية من الدين، فإنه لا مجال في رأيه لاعتماد السنّة أصلاً تشريعياً خارج تعاليم القرآن، فهي لا تستقل بالتشريع ولا تنسخ الكتاب مثلما قرر ذلك الشافعي[1].

إن استعراض مواقف بقية الدارسين المحافظين من منزلة السنّة وصلتها بالقرآن وحجيتها يكشف لنا عن منهج نقلي يعمل على تثبيت منزلة السنّة اعتماداً على آراء الأصوليين القدامى وعلى المسلّمات المبثوثة في كتب أصول الفقه، فالسنّة في نظرهم أحد قسميّ الوحي الذي نزل به جبريل على النبي[2]، وبذلك نطق الكتاب: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[3]، وبذلك نطقت السنة نفسها، فقد روى أبو داود في **سنّته** قول النبي: «ألا أني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا إنه يوشك رجل شبعان على أريكة يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه. ألا وإن ما حرم رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم كما حرم اللّه»، وكان حسان بن عطية يقول: «كان جبريل عليه السلام ينزل على رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بالسنّة كما ينزل عليه بالقرآن ويعلّمه إياها كما يعلّمه القرآن». ولكن إذا كانت السنّة صنو الكتاب ونوعاً من الوحي فما هي صلتها بالقرآن؟

يعتمد هؤلاء الباحثون في الإجابة عن هذا السؤال على نظرية الوحي الكلاسيكية التي تفيد «إعلام اللّه أنبياءه ما يريد إبلاغه إليهم من الشرائع والأخبار بطريق خفي بحيث يحصل عندهم علم ضروري قطعي بأن ذلك من عند اللّه»[4]، وينقسم الوحي في النظرية الكلاسيكية إلى طرق مختلفة كالرؤيا الصحيحة الحاصلة في النوم، والوحي من وراء حجاب، وإرسال ملك إلى النبي تتمثّل صورته في

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 40.

(2) محمد أبو زهرة، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 11. مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 291-381. البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، سبق ذكره، ص 23. محمد عجاج الخطيب، **أبو هريرة راوية الإسلام**، سبق ذكره، ص 24.

(3) **القرآن**، النجم: 53/ 3-4.

(4) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 12.

جبريل[1]، لكن هذه الطرق تنطبق في مستوى أول على الوحي كما تلقّاه النبي، فكيف يحرص المسلمون على إطلاق صفة الوحي على كل ما تلفّظ به النبي في مجالسه ومحاوراته؟ وكيف ينتقل كلام النبي عن حدّه الطبيعي ليصير وحياً؟

يعتمد الباحثون المعاصرون على ما قرره ابن حزم والغزالي من انقسام الوحي إلى وحي متلو وآخر غير متلو، فالوحي المتلو جعله اللّه آية باهرة ومعجزة قاهرة وحجة باقية على نبوة محمد، أما السنّة النبوية فهي تفارق القرآن في أنها منزّلة بالمعنى ولفظها من النبي وهي ليست معجزة بألفاظها ولا متعبّداً بتلاوتها، غير أنها تماثل القرآن في أنها نزلت بطرق الوحي السابقة في المنام أو اليقظة بواسطة الملك أو غيره[2].

ولكن قد يشكل هذا الأمر من وجهين، **أولهما** مدى استقلال السنّة بالتشريع، أما **ثانيهما** فهو ما قرره العلماء من جواز اجتهاد النبي في الوقائع المستجدة، فجعل السنّة بأقسامها الثلاثة: القول والفعل والإقرار، موحى بها من اللّه، يسلب النبي خصائصه من الفهم الثاقب والرأي الصائب ويجعل وقوع الخطأ والزلل منه مرتهناً برعاية الوحي له.

ففي خصوص الأشكال المتعلق بمدى استقلال السنّة بالتشريع، يكتفي هؤلاء الباحثون بنقل النظرية الأصولية الكلاسيكية التي تعتبر نصوص السنّة على ثلاثة أقسام:

- **أولها**: ما كان مؤيداً لأحكام القرآن، موافقاً له من حيث الإجمال والتفصيل كالأحاديث التي تفيد وجوب الصلاة والزكاة والحجّ من غير تعرض لأركانها، فإنها موافقة للآيات التي وردت في ذلك كحديث «بنيَّ الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا اللّه وأن محمداً رسول اللّه، وإقامة الصلاة، وإيتاء

---

(1) عبد المجيد الشرفي، «تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة»، تعريب حسناء التواتي، مجلة **الحياة الثقافية**، ع 56، 1990، ص 23-24.

(2) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 15. البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، سبق ذكره، ص 25-27.

الزكاة، وصوم رمضان، وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً»[1]، فإنه موافق للآية: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2].

- **وثانيها**: ما كان مبيّناً لأحكام القرآن من تقييد مطلق، أو تفصيل مجمل، أو تخصيص عام كالأحاديث التي فصّلت أحكام الصلاة والصيام والزكاة والحجّ والبيوع والمعاملات، وهو ما عبّر عنه الشافعي بقوله: «ما أنزل اللّه فيه جملة كتاب، فبيّن عن اللّه معنى ما أراد».

- **وثالثها**: ما دلّ على حكم سكت عنه القرآن فلم يوجبه ولم ينفه كالأحاديث التي أثبتت حرمة الجمع بين المرأة وعمتها، وأحكام الشفعة، ورجم الزاني المحصن، وإرث الجدة.

وإذا كان الشافعي يذكر اتفاق العلماء في الوجهين الأولين، فإن الوجه الثالث، وهو «ما سنّ رسول اللّه فيما ليس فيه نصّ كتاب»[3]، كان محور الخلاف بين الأصوليين، فمنهم من قال: «جاءته به رسالة اللّه فأثبتت سنّته بفرض اللّه»[4]، ومنهم من قال: «ألقي في روعه كل ما سنّ، وسنّته الحكمة التي ألقي في روعه عن اللّه فكان ما ألقي في روعه سنّته»[5]، ومنهم من ذهب إلى أن الرسول «لم يسنّ سنّة قط إلا ولها أصل في الكتاب»[6]، غير أن مصطفى السباعي لا يرى في هذا الخلاف مساساً بمنزلة السنّة فيحاول تغليب التجانس على هذه المواقف[7].

أما عبد الغني عبد الخالق، فإنه يدافع عن مبدأ استقلال السنّة بالتشريع فيعتبر السنّة مع الكتاب في مرتبة واحدة من حيث الاعتبار والاحتجاج بهما على الأحكام الشرعية، أما كون الكتاب متلواً والسنّة غير ذلك فإن هذا التمايز لا تأثير له في

---

(1) رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 2، سبق ذكره، ص 82).
(2) **القرآن**، البقرة: 2/ 43.
(3) الشافعي، **الرسالة**، سبق ذكره، ص 91.
(4) المصدر نفسه، ص 91-92.
(5) المصدر نفسه، ص 93.
(6) الشافعي، **الأم**، ج 7، سبق ذكره، ص 282.
(7) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 381.

حجية السنّة، فالشريعة تقوم على النصّ عموماً الذي يوجب التكليف ولا يشترط في رسالة الرسول نزول كتاب، «فحجية الوحي غير المتلو لا تتوقف على ورود المتلو بها لأن كلاً منهما من عند اللّه. والمهم في الأمر: ثبوت أن كل واحد منهما من عند اللّه»[1].

وأما التعارض بين القرآن والسنّة، وهو أمر جائز وواقع كثيراً، فيجب على المجتهد اعتبارهما كما لو كانا آيتين أو سنّتين متساويتين، فينسخ المتقدّم منهما المتأخر إذا ثبت له تأخره، ويرجح أحدهما على الآخر بما يصلح مرجحاً ويجمع بينهما إن أمكن وإلا توقف إلى أن يظهر الدليل[2].

هكذا ينتحي عبد الخالق جانب علماء الأصول والفقه الذين يقولون بتخصيص السنّة لعام الكتاب، وتقييدها لمطلقه ونسخها له. لكن علماء الأصول لا يجمعون على التماثل في الرتبة بين القرآن والسنّة، فلقد ذهب الشاطبي إلى أن السنّة تلي الكتاب في الاعتبار[3]، وله على ذلك حجج، هي:

أ- إن الكتاب مقطوع به، والسنّة مظنونة، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنّة.

ب- إن السنّة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك، فإن كان بياناً فهي ثانٍ على المبين في الاعتبار، وإن كان غير ذلك فلا يعتبر إلا بعد انتفاء الدليل من الكتاب. وتلك حجة على تقدم اعتبار الكتاب.

ج- ما دلّ على تقديم الكتاب على السنّة، كحديث معاذ: «بمَ تحكم؟ قال: بكتاب اللّه. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنّة رسول اللّه. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي»[4].

بيد أن حجج الشاطبي لا يسلّم بها عبد الخالق ويعتبرها شُبهاً يتعين دحضها،

---

(1) عبد الخالق، **حجية السنّة**، سبق ذكره، ص 487.
(2) المصدر نفسه، ص 488.
(3) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 4، القاهرة، د.ت، ص 7-8.
(4) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 390).

محتجاً بأن السنّة ورد فيها أيضاً ما يفيد العمل بالقرآن، فيكون القرآن مبيّناً لما في السنّة ولا يصح أن يكون مستقلاً، بل الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب[1]، بالإضافة إلى أن الأحكام قد تأصلت في السنّة كما تأصلت في الكتاب، وتفصل بعضها في السنّة وكل منهما وحي من عند اللّه مساوٍ للآخر في الحجية والمنزلة[2].

ويقدّم عبد الخالق لتدعيم رأيه شهادة صحابي ردّ على رجل رفض العمل بما في السنّة مكتفياً بالقرآن، قائلاً له: «أنك أمرؤ أحمق، أتجد في كتاب اللّه الظهر أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة (. . .) أتجد هذا في كتاب اللّه مفسراً؟ أن كتاب اللّه أبهم هذا وإن السنّة تفسر هذا»[3].

لكن عبد الخالق يغفل إن هذه الشهادة تظهر أن المعادلة بين الأحكام المنزلة وأفعال الرسول وأقواله لم تكن طبيعية ولا آلية، ثم ألا يعني ذلك أن الصحابة لم يهتموا بغير الوحي المنزّل على النبي، أما كلامه فهو عندهم شرح لما نزل ولا يحتاجون إليه إلا إذا أشكل جانب من القرآن؟ ولو فهم الصحابة أيضاً أن جبريل كان يحضر النبي بالسنّة التي تفسر الوحي فما هو وجه إنكار السنّة وعدم الالتزام بغير القرآن؟

تجرنا هذه الإشكاليات إلى تناول جانب آخر تؤسس عليه حجية السنّة ووجوبها، وهو العصمة.

2- عصمة النبي:

يثير هذا المبدأ قضايا عديدة، أهمها تحديد طبيعة أقوال الرسول وأفعاله ومدى التسليم بأنها محمولة على الأمر والنهي والإرشاد، أي على التشريع، ويجدر التنبيه إلى أن مسألة العصمة تطرح إشكالين:

- **أولهما** الجانب المفهومي من العصمة، وكان محل خلاف بين الأصوليين

---

(1) عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنّة**، سبق ذكره، ص 527-528.

(2) المصدر نفسه، ص 530.

(3) المصدر نفسه، ص 528.

والفِرق الدينية والمتكلّمين عند تحديد طبيعة المعصوم، فهل هو المختص في بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه عن المعاصي؟ أم هو القادر على الطاعة كما يقول أبو الحسن الأشعري؟ أم العصمة ملكة بمحض خلق اللّه تعالى تمنع عن الفجور مثلما يرى الحكماء؟ أم هي لا تجبر على الطاعة ولا تعجز عن المعصية بل هي لطف من اللّه تحمل على فعل الخير كما تقول الماتريدية؟

- أما **ثانيهما** في تعيين حدود العصمة، فهل عصم اللّه أنبياءه من كل ما يخل بالتبليغ ككتمان الرسالة والكذب في دعواها والتقصير في تبليغها وتصور الشيطان لهم في صورة الملك وتلبيسه عليهم في الرسالة وتسلطه على خواطرهم بالوساوس وتعمّد الكذب في أي خبر أخبروا به عن اللّه وتعمد بيان حكم شرعي على خلاف ما أنزل عليهم؟ وهل الأنبياء معصومون من السهو والغلط؟ كاجتهادهم في وقائع الحروب والغزوات وفي الحكم فيما يحدث بين الناس من أقضية؟

لم يهتم الباحثون المعاصرون بالجانب الأول إلا نادراً[1]، وفي المقابل انصبّ اهتمامهم على بحث مدى عصمة النبي محمد في الأمور الدنيوية ومدى وجوب أوامر الرسول في المسائل التي لم تكن لها صلة بالجوانب التعبّدية، فكان من المنطقي أن تكون بعض الأقوال والأفعال المنسوبة إلى الرسول موضع جدل حول اجتهاد النبي فيها وتدخّل اللّه لعصمة نبيه من الخطأ وقيمة تلك الأحاديث في التشريع، ولقد انقسم الباحثون في هذا الموضوع إلى فريقين:

- فريق يرى إمكان وقوع النبي محمد في الخطأ والسهو لعدم عصمته في المسائل التي لا يأمره اللّه بتبليغها، وينفي أن تكون لمواقف الرسول في الوقائع اليومية أي قيمة تشريعية، ويدعم هذا الفريق موقفه بما يروى عن النبي من أحاديث يترك فيها الخيار لأمته في التصرف في شؤونهم.

- فريق ثانٍ يعمم مبدأ العصمة ليشمل كل أفعال النبي وأقواله، فتتسع دلالة تفاصيل حياة النبي في رأي هذا الفريق لتصبح ذات أصل أصيل في الدين لا يجوز إهمالها وإنكار قيمتها التشريعية.

---

(1) راجع مثلاً الفصل الذي خصصه عبد الخالق لتعريف العصمة. المصدر نفسه، ص 87-95.

لم يكن محمد توفيق صدقي من أقدر المفكرين المعاصرين على تقديم طرح علمي معمق وإجابات مفصلة عن هذه المشاكل، ولكن يجب الاعتراف له بفضل الريادة في نفي المسلّمة القائلة إن كل ما يجري على لسان الرسول أو يبدو من عمله إنما هو بالوحي السماوي أو الإلهام الإلهي الصادق، فقد أكّد على الجانب البشري في اجتهاد الرسول وعلى اقتصار الوحي على القرآن، وحجته في ذلك أن اللّه عاتبه على بعض مواقفه ولم يقرّه على غير الصواب والكمال، مثل الآية: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ﴾[1] والآية: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾[2] والآية: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾[3]، حتى أن النبي كان يبكي بكاء شديداً من هذا العتاب، «فالعصمة للّه ولكتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[4] فذلك في شأن القرآن بخاصة وهو الذي لا يجوز أن يخطئ فيه مطلقاً»[5].

ويميز رشيد رضا بين آراء الرسول الدنيوية المحض، والتي يسميها علماء الأصول «إرشاداً»، وبين الآراء التي قصد الرسول بها التشريع، ويشمل القسم الأول في رأي رضا كل الأحاديث المتضمنة لنصائح دنيوية، كحديث «خمّروا الآنية وأوكئوا الأسقية وأجيفوا الأبواب واكفتوا صبيانكم عند المساء، فإن للجن انتشاراً وخطفة وأطفئوا المصابيح عند الرقاد فإن الفويسقة[6] ربما اجترت الفتيلة فأحرقت أهل البيت»[7]، ومثله حديث «كلوا البلح بالتمر»[8]، وحديث «كلوا

---

(1) **القرآن**، الأنفال: 8/ 67.
(2) **القرآن**، التوبة: 9/ 43.
(3) **القرآن**، عبس: 80/ 1-2.
(4) **القرآن**، النجم: 53/ 3-4.
(5) **توفيق صدقي**، مجلة **المنار**، م 9، ص 910-911.
(6) أي الفأرة.
(7) رواه البخاري ومسلم أبو داود والترمذي وابن حنبل وابن ماجة (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 129).
(8) رواه ابن ماجة (المرجع نفسه، ج 1، ص 214).

الزيت وادهنوا به فإنه طيب مبارك»[1]، فالعمل بهذه الأحاديث لا يسمّى واجباً ولا مندوباً لأنه لا يقصد به التقرب إلى اللّه والتعبّد، فقول النبي في حديث تأبير النخل «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»، وفي رواية «أنتم أعلم بأمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» وفي رواية «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[2]، يبيّن أن جميع أمور الدنيا متروكة إلى الناس يتصرفون فيها باجتهادهم ولا يتعلق بها تشريع، فما قاله النبي كان ظناً لا صلة له بالوحي ويترك للناس حرية التصرف فيه، ولفظ «أمور دنياكم» عام يتضمن جميع شؤون الحياة كالزراعة والصناعة وما يصل إليه البشر باختبارهم وبحثهم ولا يحتاجون فيه إلى وحي إلهي.

ولا يرى محمد رشيد رضا في العادات التي يقتدى فيها بالنبي، كإطلاق اللحية وقص الشارب أو إحفائه وفرق الشعر أو خضب الشيب، مسائل تعبّدية يقصد فيها الامتثال لذاته، وقد ترك المسلمون فرق الشعر خلافاً لقول النبي وفعله وصار من يفرق شعره بغير المسلمين من الإفرنج وغيرهم مثلما كان النبي يسدل شعره أولا، فلما رأى أهل الكتاب بعد الهجرة يسدلون شعورهم صار يفرقه مخالفة لهم[3].

ويستنتج محمد رشيد رضا أن الرسل بشر يجوز عليهم الخطأ كما يجوز على غيرهم من البشر في الجوانب الدنيوية التي لا تخل بصدقهم وأمانتهم في تبليغ الرسالة[4]، وأن الإسلام هو كتاب اللّه وما صار سنّة متبعة بالعمل. أما الأحاديث التي لم يأمر النبي بتبليغها ولا عنى أصحابه بتبليغها للناس على أنها من دينهم ولم تصِر سنّة متبعة، فللمسلم حرية العمل بها أو تركها[5].

---

(1) رواه الترمذي وابن ماجة والدارمي وابن حنبل (المرجع نفسه، ج 2، ص 370).

(2) أورد مسلم هذا الحديث باللفظ التالي: «عن أنس أن النبي (ﷺ) مرّ بقوم يلقحون، فقال لو لم تفعلوا لصلح. قال: فخرج شيصاً، فمر بهم، فقال: ما لنخلكم؟ قلت (. . .) قال: أنتم أعلم بأمور دنياكم». راجع: المرجع نفسه، ج 2، ص 153.

(3) رشيد رضا، **مجلة المنار**، م 29، ص 46.

(4) المصدر نفسه، م 29، ص 47.

(5) المصدر نفسه، م 29، ص 511.

إن ما يلاحظ في هذا المجال أن محمد رشيد رضا طبّق موقفه هذا على عديد الروايات التي تناولها بالنقد، ففي خبر الجسّاسة الذي أخبر به تميم الداري الرسول لا يوجب رضا عصمة النبي من تصديق كل كاذب في خبر، «فعلى هذا لا يكون ذكره (ﷺ) لقصة تميم في حكم المرفوع الذي يقوله هو (ﷺ)، كما أن ما يقوله (ﷺ) برأيه وظنه لا يدخل في عموم ما هو معصوم منه وهو تعمد الكذب»[1]، وفي حديث الذباب الذي أثار جدلاً كبيراً ينتصر رضا لتوفيق صدقي الذي أنكر هذا الحديث. يقول: «أننا لم نرَ أحداً من المسلمين ولم نقرأ عن أحد منهم العمل بهذا الحديث، فالظاهر أنهم عدّوه مما لا دخل له في التشريع كغيره من الأحاديث المتعلقة بالمعالجات الطبية والأدوية»[2].

إن جذور هذا الموقف نجده لدى ابن خلدون الذي عدّ الطب المنقول في الشرعيات أمراً مألوفاً ومعرفة متداولة كانت للعرب وليس من الوحي في شيء.

ولا يختلف محمود أبو رية عن رشيد رضا في موقفه من العصمة، فالأنبياء ليسوا بمعصومين من الخطأ والنسيان والصغائر، وقد ثبت أن النبي كان يصدّق بعض ما كان يدّعيه المنافقون كما وقع في غزوة تبوك، وكان يصدّق بعض أزواجه، وتردد في حديث الإفك وضاق صدره به حتى نزلت آية براءة فكشفت له الحقيقة، ويدعم أبو رية رأيه كذلك بحديث تأبير النخل وبرجوع النبي عن رأيه وأخذه بمشورة الصحابة في غزوة بدر، ويقول النبي: «إني لا أعلم إلا ما علمني ربي»[3].

ويذهب أبو رية إلى أن مجرد أمر الرسول لا يقتضي الوجوب، معتمداً على الخبر الذي ترويه الشيعة عن علي بن أبى طالب وفيه أن النبي ارتاب في أمر زوجته مارية القبطية مع ابن عمّ لها، فأمر علياً بالانطلاق إليه وقتله، فانطلق علي ولم ينفذ أمر النبي حين وجد الرجل أجبّ. وقد عقّب الشريف المرتضى على هذا الخبر بقوله: «ومما فيه من الأحكام اقتضاؤه أن مجرد أمر الرسول (ﷺ) لا يقتضي

---

(1) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 28، ص 16-17.
(2) المصدر نفسه، م 29، ص 48.
(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 43-44.

الوجوب، لأنه لو اقتضى ذلك لما حسنت مراجعته دلالة على أنها لا تقتضي ذلك»[1].

غير أن هذا الموقف الرافض لطمس الجانب البشري في النبي ولإسباغ قداسة زائفة على حياة النبي العادية بين قومه مما لا صلة لها بالتشريع، ما كان ليرضي الفريق الذي يعمم مبدأ العصمة على كل جزئيات حياة النبي ويجعل كل أفعاله وأقواله تشريعاً يتعين الأخذ به، وخصوصاً النبي لا ينطلق عن الهوى، لذلك يقع التأكيد على دور الوحي في عصمة النبي من الوقوع في الخطأ، فكلما أجاب الرسول في مسائل ظنّ اجتهاده فيها يكفي إلا وأتى الوحي بخلاف جوابه وعاتبه، وهذا العتاب وما يصحبه من مخالفة للرسول في اجتهاده يدل دلالة قطعية على أن ما يخبر به الرسول ليس من عنده ولا من اجتهاده ولكنه من اللّه تعالى.

من البيّن أن هذا التصور يجعل سلوك الرسول محاطاً برعاية من اللّه تمنع خطأه وتجعله مرشداً ومثالاً يحتذى، وتساق شهادات مختلفة لتدعيم هذه النظرية، فتألّم النبي من انقطاع الوحي عنه عندما يكون في حاجة إلى ما يطمئن نفسه، ومخالفة الوحي للنبي في اجتهاداته الخاصة مثلما حدث في غزوة تبوك أو في إعراض النبي عن ابن أم مكتوم، الرجل الأعمى، كل ذلك يدل في نظر المسلمين على انتفاء أي تدخل بشري في الوحي.[2]

ومثلما يحيط الوحي الرسول في اجتهاده ويمنع عنه الخطأ، فإنه يمحض السنّة لترتقي إلى مصاف الوحي الإلهي لا يميز بينها وبين القرآن غير التلاوة التي لا دور لها في المنزلة. إن السنّة من هذا المنظور تفارق الكلام البشري لأن اللّه قد شهد على أمانة الرسول في التبليغ وعضده بعصمة منه تصون تعاليمه من التحريف فتصبح بمقتضى ذلك المثال المتّبع والإمام المؤتّم به.

هكذا توجب السنّة على المبلغين بالرسالة المحمدية الاقتداء بها والعض عليها بالنواجذ، فإذا وجد حديث فيه إشكال فيجب تأويله وتوجيهه ليصح اعتماده،

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 45.

(2) عبد المجيد الشرفي، «تنزيل القرآن وتأويله. مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة»، سبق ذكره، ص 24-25.

فالأولى اتهام عقولنا العاجزة عن فهم الحكمة من بعض التوجيهات التي أصدرها النبي إلى صحابته لا الانحراف عنها بعدّها مجرد إرشاد لا يقتضي الوجوب.

إن هذه النزعة تتجلى بوضوح لدى ابن قتيبة في كتابه **تأويل مختلف الحديث** حينما يعمد إلى تأويل حديث النبي أنه لا يبقى على ظهر الأرض بعد مئة سنة نفس منفوسة، فيضيف إليه ابن قتيبة لفظة «منكم» حتى يرفع الأشكال عن هذا الحديث[1]، مثلما يؤوّل حديثين متناقضين يأمر النبي صحابته في **الأول** بقوله: «لا عدوى ولا طيرة» ويأمرهم في **الثاني** بخلاف ذلك، فيقول لهم: «لا يوردن ذو عاهة على مصح»[2]، مثلما تتجلى هذه النزعة أيضاً في الفكر الإسلامي المعاصر حين يتخذ هذا المنهج التأويلي لصرف أي خطأ أو تضارب يظهر في متن حديث ما، وأبرز مثال على هذه النزعة الرسالة التي نشرها محمد سعيد السيوطي في مجلة **المنار** لتوجيه «حديثيّ الذباب وخطفة الجن»[3].

يدل هذا المنزع دلالة واضحة على منهج نكوصي تلفيقي محافظ يحرص على إضفاء صبغة القداسة على كل أفعال النبي الدنيوية وأقواله من خلال طمس كل ما من شأنه أن يقلّب التسليم بالمقالة التي فرضها أهل الحديث، فالسنّة من هذا المنظور التي كتبت لها الغلبة تاريخياً لا يقتصر دورها على بيان ما أشكل من آيات القرآن، بل هي تسن و تشرع. ولا شكّ أن تنزيه النبي عن الأخطاء و تمييزه عن بقية البشر يحيل جميع أقواله وأفعاله وإقراراته إلى أحكام يجب الإقتداء بها أسوة بالنبي حتى تلك التي هي بعيدة عن قصد التشريع اعتماداً على مبدأ العصمة.

وهنا يهمل هؤلاء الباحثون أن مفهوم **العصمة** هذا قد نشأ في فترة متأخرة من تاريخ الإسلام، ذلك أن المسلمين الأوائل كانوا يشيرون بحرية إلى أخطاء النبي المتصلة بصفته البشرية، ولم يتأسس هذا المفهوم إلا بعد استعمال الشيعة له في القرن الثاني للهجرة عندما أسبغوا صفة العصمة على كل أئمتهم[4].

---

(1) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، سبق ذكره، ص 99.

(2) المصدر نفسه، ص 102.

(3) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 29، ص 14.

(4) انظر: د. م. إ، فصل «عصمة»، مادلونغ (Madelung)، ج 3، ط 2، بالفرنسية، ص 191.

إن الإصرار الذي نجده في بعض الكتابات المعاصرة على الارتقاء بالسنّة إلى منزلة الكلام الإلهي وإضفاء قدسية عليها يعني ضمنياً أنه في مقدور الرسول أن يعلم حالة البشر في جميع الأمكنة والأزمنة وأن أحكامه صالحة لها على الدوام، بذلك يقع دحض الحجة التي يتشبث بها المدافعون عن حرية المسلمين في سنّ القوانين الملائمة لحاجاتهم في مجال المعاملات، فاعتبر حديث «تأبير النخل» «المشجب الذي يعلق عليه من شاء ما شاء من أمور الشرع التي يراد التحلل منها: فبعضهم أدخل تحته الأكل والشرب والنوم والفراش واللباس والجلوس وغير ذلك من الأمور الخاصة بالحاجة والطبيعة البشرية»[1].

نستخلص من كل هذا أن مواقف هؤلاء الباحثين من عصمة النبي طغى عليها البحث في مدى التسليم بحمل كل أفعال النبي وأقواله على التشريع، فلم يكن للقضايا التعبّدية دور يذكر في مشاغلهم بقدر ما انصبّ اهتمامهم على مدى قبول المسلم المعاصر لنمذجة حياته وفق جزئيات حياة النبي ومدى التسليم بالحلول التي ارتآها السلف عن محاورة واقعهم ومدى قبول الخلف بالرضوخ لسلطتها، وأبرز مثال على هذه النزعة الاهتمام الذي حظي به حديث «تأبير النخل»، فقد عدّ المصلحون المعاصرون هذا الحديث دليلاً على ما كان يتمتع به التشريع الإسلامي في عصور حيويته من تغير مستمر ونمو مطرد، وقد عبّر النويهي عن هذا المقصد بجلاء حين قال: «فإذا كان الرسول الكريم في أمانته التامة ونزاهته التي لا تشوبها شائبة قد أقرّ لأصحابه بأنهم أعلم منه بأمور دنياهم، مع ما كانت عليه أحوالهم من البساطة والسذاجة ومعارفهم من القلة والتحدد، فماذا ترى في حياتنا المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين بكل تعقيداتها ومعضلاتها المادية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية؟ فإذا كنا أعلم بأمور دنيانا من الرسول نفسه، أفلا نكون أعلم أيضاً من الصحابة والتابعين والفقهاء والعلماء الذين انقضى على آرائهم وحلولهم وإجاباتهم ما يزيد على آلاف من السنين تطورت فيها الإنسانية تطوراً عظيماً وتغيرت تغيراً بعيداً؟ بلى نحن أعلم بأمور

(1) موسى شاهين لاشين، **السنّة والتشريع**، سبق ذكره، ص 32.

دنيانا. صدق الرسول العظيم وكذب كل مدّعٍ جامد العقل يريد أن يقيدنا في هذه الأمور بحدود الأقدمين»[1].

3- حجية الخبر:

إن البحث في حجية الخبر وطيد الصلة بمبحثين، **أولهما** عدالة الصحابة والتابعين ومن بعدهم الذين حملوا الأمانة وبلغوا الرسالة، والتسليم بعدالتهم عظيم الأثر في تحديد حجية الخبر. أما **ثانيهما** فهو نوع الإخبار المنقول عن النبي ونعني به عدد الرواة الذي يحصل به الوثوق بالخبر.

لا شكّ أن عدالة الرواة مسألة دقيقة لما يستتبعها من القول بصحة الخبر أو بطلانه وبالتالي بحجية الخبر أو عدمه، ولقد حللنا هذه الإشكالية عند التطرق إلى مواقف الدارسين المعاصرين من حجية الحديث النبوي، ولاحظنا انقسام آرائهم إلى قسمين:

- قسم سلّم بعدالة الصحابة المطلقة ولم يطبّق عليهم مبدأ الجرح والتعديل اعتماداً على نصوص من القرآن والسنّة وعلى إجماع من يعتدّ بإجماعه من الأمة.

- قسم ثانٍ رفض قبول القداسة التي أسبغها الضمير الإسلامي على الصحابة ورام إعادة النظر في مروياتهم وسيرتهم بمنهج موضوعي، وانتهى أصحاب هذا الموقف إلى أن من الصحابة من عرفت عدالته ومنهم من ظهر خروجه عن العدالة، متمثّلين بقول النبي: «إنما أنا بشر أصيب وأخطئ» فكيف بصحابته؟

لا بدّ من التنبيه في هذا المجال إلى أن حجية الخبر تعني إكسابه سلطة مرجعية، ولذلك فإن ما كان يشغل الأصوليين قديماً ليس الصدق النطقي ولا حتى مطابقة مضمون الخبر للواقع، بل إن ما كان يهمّ أساساً هو صحته، أي ثبوت نسبته إلى من صدر عنه ودرجة هذه الصحة، ومن أجل إثبات صحة الخبر وضعت جملة من الشروط والقواعد التي يطلق عليها الجابري تسمية «نظرية الخبر البيانية»[2].

---

(1) محمد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الديني**، ط 1، بيروت، 1983، ص 58-59.

(2) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، سبق ذكره، ص 116. وراجع أيضاً: عبد المجيد =

إن الاهتمام بتأسيس سلطة الخبر ومصداقيته كان وراء انشغال المحدّثين والأصوليين بالخبر كمصدر من مصادر التشريع، فقسّموه قسمين:

1- **خبر التواتر**: وهو الذي يرويه عدد يؤمَن تواطؤهم على الكذب، ويشترط أن يتوفر هذا العدد من الرواة في زمن صحابة النبي وزمن التابعين ثم عصر تابعي التابعين، واختلف في تحديد العدد الذي يحيل العقل والعادة تواطؤهم على الكذب، فمنهم من رأى أن أقل العدد الذي يثبت به التواتر هو أربعة ومنهم من أوصله إلى أربعين وحتى إلى سبعين، ومن الأصوليين، كابن حزم، من عدّ تحديد رواة المتواتر مشكلة زائفة[1]، والتمّس الغزالي مخرجاً لمشكلة المتواتر، فقال: «والكامل وهو أقل عدد يورث العلم، ليس معلوماً، لكنا بحصول العلم الضروري نتبيّن كمال العدد، لا أنّا بكمال العدد نستدل على حصول العلم»[2].

والحديث المتواتر ينقسم إلى قسمين، لفظي ومعنوي، فالمتواتر اللفظي هو ما تواترت روايته على لفظ واحد كحديث «من كذب علي متعمداً» فقد رواه بهذا اللفظ بضعة وسبعون صحابياً[3]، ومثل هذا النوع «عزيز جداً، بل لا يكاد يوجد. ومن سُئل عن إبراز مثال لذلك أعياه طلبه»[4]، أما المتواتر المعنوي فلا يشترط في روايته المطابقة اللفظية وإنما يُكتفى فيه بأداء المعنى ولو اختلفت رواياته عن الجمع الذين يحيل العقل والعادة تواطؤهم على الكذب[5].

= الصغير، **الفكر الأصولي والسلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، ط 1، بيروت، 1994.

(1) يقول ابن حزم: «وقد اختلف الناس في مقدار عدد النقلة للخبر الذي ذكرنا، فطائفة قالت: لا يقبل الخبر إلا الخبر من جميع أهل المشرق والمغرب، وقالت: طائفة لا يقبل إلا من عدد لا نحصيه نحن، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من سبعين (. . .) وهذه كلها أقوال بلا برهان». ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 1، سبق ذكره، ص 104.

(2) الغزالي، **المستصفى**، ج 1، سبق ذكره، ص 135.

(3) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 268. وقارن: أبو رية في كتابه **أضواء على السنّة المحمدية** الذي يبيّن اختلاف الرواة في نقل ألفاظ هذا الحديث، ما يعني أنه مروي بالمعنى. ص 93.

(4) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 148.

(5) المصدر نفسه، ص 148.

2- **خبر الآحاد**: وهو نقله الواحد عن الواحد إلى رسول اللّه[1]، ويبيّن الغزالي الفرق بينه وبين المتواتر، فيقول: «واعلم إنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة فهو خبر الواحد»[2].

من المفيد قبل التطرق إلى مواقف الدارسين المعاصرين من حجية الخبر أن نعرض مسائل الإشكال التي اعترضت الأصوليين وعلماء البيان عموماً عند تأسيس سلطة هذين النوعين من الأخبار، فوجوه الأشكال في هذين النوعين هي التي ستنبني عليها المواقف المتقابلة في الفكر الإسلامي المعاصر، وهذه الوجوه هي:

أ- إن تصنيف الخبر إلى صنفين: متواتر وآحاد، هو تصنيف قام به علماء الحديث، غير أن هؤلاء العلماء لم يهتموا بتأسيس سلطة المتواتر، «ولعلّ ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم ولا يكاد يوجد في رواياتهم»[3]، فانصرف علماء الحديث بكل جهودهم إلى خبر الآحاد يميزون فيه بين الصحيح وغير الصحيح وبين الحسن والضعيف معتمدين في ذلك على منهج التعديل والتجريح، فاهتمام علماء الحديث وعلماء أصول الفقه بالأساس بخبر الآحاد أمر يشرّعه ما يمكن أن يتعرض له خبر الواحد من شكّ وجدال بفعل ظاهرة الوضع والانتحال.

ب- من المسائل التي أثارها الأصوليون حول خبر التواتر مسألة ما إذا كان يفيد العلم أو لا يفيده، فالخبر الذي يفيد العلم يصير الاعتقاد به واجباً ويصبح جزءاً من العقيدة التي يجب الإيمان بها، واشترط الأصوليون، إلى جانب علم الناقلين بما نقلوا، استناد هذا العلم إلى الحسّ لا إلى الدليل العقلي[4]، أي أن يكون العلم الذي يفيده خبر التواتر علم ضرورة تحصل في النفس بواسطته معارف حسية ووجدانية دون دليل، واشترطوا كذلك أن تتوافر فيه تلك الشروط على مدى الأجيال التي تنقله.

---

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 1، سبق ذكره، ص 108.

(2) الغزالي، **المستصفى**، ج 1، سبق ذكره، ص 145.

(3) الشهرزوري بن الصلاح، **علوم الحديث**، سبق ذكره، ص 267.

(4) راجع مثلاً: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 2، سبق ذكره، ص 25. الغزالي، **المستصفى**، ج 1، سبق ذكره، ص 135-137.

ج - إن خبر الآحاد لم يبلغ حدّ الشهرة ولا حدّ التواتر[1]، فهل يفيد العلم أم إنه لا يعدو أن يكون مفيداً للظنّ لجواز كذب الراوي، وإذا وجدت قرائن تقطع كل احتمال بكذبه فهل يحصل العلم بمضمونه؟ ثم إن من الأخبار ما تعمّ به البلوى فيحتاج إليه كل مكلف حاجة متأكدة، فهل يقبل العمل في هذا المجال بخبر الواحد؟

هنا يكمن الخلاف بين الفقهاء، فقد ذهبت الحنفية إلى عدم الإيجاب بخبر الواحد فيما تعم به البلوى لأن العادة قاضية ببحث المسلمين عن الأحكام التي تشتد حاجتهم إليها، واشترطت في ذلك الشهرة والقبول وعدم الخلاف[2]، وذهب سائر الفقهاء والمتكلّمين إلى أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلاً، ويقصدون بذلك أنه لا يوجب الاعتقاد الذي تسكن النفس إليه بل يفيد الظن فقط، لكن الاختلاف فيما إذا كان يجب التعبّد بخبر الواحد وفيما إذا كان يجوز ترتيب الحلال والحرام عليه واعتماده في الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات لجواز أن يخطئ المُخبر[3] يطرح إشكالاً كبيراً يتصل بمنزلة أخبار الآحاد في التشريع وبسلطتها ومصداقيتها.

واضح إذن أن وجوه الأشكال في حجية الأخبار المتواترة والآحاد على حدّ السواء قديمة، فقد أثارها الأصوليون والمتكلّمون وانقسمت فيها الآراء. إلا أن هذا الخلاف كان أظهر عند تأسيس سلطة خبر الآحاد، ولعلّ ذلك يعود بدرجة أولى إلى أن خبر التواتر كان يعاضده إجماع الصحابة، فكانت سلطة الإجماع هي

---

(1) من الملاحظ انقسام السنّة غير المتواترة عند الحنفية إلى مشهورة وأحادية، فالمشهورة عندهم، وتسمى المستفيضة، هي ما توافر فيها شرط التواتر في القرنين الثاني والثالث للهجرة بأن يرويها في هذين القرنين جمع عن جمع لا يجوز عقلاً وعادة اتفاقهم على الكذب، وهي أقل مرتبة من المتواتر الذي يكون رواته من الصحابة اثنان فأكثر. أما السنّة الأحادية فهي ما رواها عن الرسول عدد لا يبلغ حدّ التواتر وكانت كذلك في طبقة التابعين وتابعي التابعين. راجع: بدران أبو العينين بدران، **أصول الفقه الإسلامي**، مصر، 1984، ص 80.

(2) الخضري، **أصول الفقه**، سبق ذكره، ص 234-235. وانظر: بدران أبو العينين بدران، **أصول الفقه الإسلامي**، سبق ذكره، ص 86-90.

(3) الخضري، **أصول الفقه**، سبق ذكره، ص 239.

التي تؤسس مصداقية خبر التواتر، في حين أن الإجماع وإن كان يؤسس أيضاً سلطة خبر الآحاد، إلا أن هذه الأخبار قد ارتكزت بصفة كبيرة على الشروط التي وضعت لعدالة الراوي كالحفظ والضبط والعقل والتمييز والإسلام والورع. يقول ابن حزم: «فإذا كان الراوي عدلاً حافظ لما تفقّه فيه أو ضابطاً له بكتابه، وجب قبول نذارته، فإن كان كثير الغلط والغفلة غير ضابط بكتابه، فلم يتفقّه فيما نفر للتفقّه فيه، وإذا لم يتفقّه فليس ممن أمرنا بقبول نذارته»[1].

لكن اختزال مصداقية خبر الواحد في عدالة راويه لم تكن مسلّمة مقبولة من جميع أهل العلم، فالشافعي يحكي أقوال الطائفة التي ردّت الأخبار على لسان رجل منهم ردّ الأخبار التي لا تفيد العلم لجواز الخطأ والنسيان على رواتها[2]. وهذا يعني أن الآراء المغمورة والمغيّبة التي وصلت إلينا من خلال ردود خصومها شديدة الدلالة على وجود تيار من المتكلّمين المسلمين رفض التسليم بتصورات أهل الحديث.

إن ما نخلص إليه من استعراض هذه المواقف المتصلة بحجية السنّة أن النظرية الأصولية الكلاسيكية التي تثبت السنّة بوصفها الأصل الثاني للتشريع بدأت تفقد الكثير من تماسكها في الفكر الإسلامي المعاصر، وأبرز وجه لهذا التصدع مواقف الدارسين المحدثين من أخبار الآحاد.

ويجدر التذكير هنا بموقف كل من محمد عبده ومحمد رشيد رضا وصدقي وأبو رية من الصلة بين مصطلحيّ السنة والحديث، فلقد ميزوا بين الاصطلاحين، فاعتبروا السنّة هي الطريقة التي اتّبعها النبي وجرى عليها في أعماله واقتدى به فيها صحابته، أما الأقوال التي تلفّظ بها فلم تكن طريقة متبعة له ولأصحابه[3].

إن التمييز بين السنّة العملية والقولية سيطبع رأيهم في خصوص الأخبار التي يتوجب على المسلم الاعتقاد بها والعمل بما جاء فيها. فلم يأخذ الشيخ محمد عبده بأخبار الآحاد في المسائل الاعتقادية واقتصر على السنّة العملية المنقولة

---

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 1، سبق ذكره، ص 129.
(2) الشافعي، **الأم**، ج 7، سبق ذكره، ص 273-278.
(3) راجع الفصل السابق المتعلق بـ«إشكالية المصطلح».

بالتواتر القطعي التي يجب على المسلم الأخذ بها، «ويجب أن يقتصر في الاعتقاد على ما هو صريح في الخبر ولا تجوز الزيادة على ما هو قطعي بظني»[1].

أما أخبار الآحاد، فيمكن لمن عرضت له شبهة في صحة الخبر أن يترك العمل به دون أن يطعن عدم التصديق بالخبر في عقيدته وإيمانه[2]. يعدّ هذا الموقف الذي صدع به الأستاذ الإمام جريئاً وخطيراً، خصوصاً إذا تمّ تطبيقه على المدونة الحديثية، وقد طبّق الإمام محمد عبده هذا المبدأ على الأحاديث التي عرضت له في تفسير القرآن وفي الفتاوى، فاعتبر الأحكام الاجتهادية التي لم تثبت بالنصّ القطعي الصريح رواية ودلالة لا تعدّ تشريعاً عاماً ملزماً، بل تفوض إلى اجتهاد الأفراد في العبادات الشخصية وإلى اجتهاد أولي الأمر من الحكام وأهل الحلّ والعقد في الأمور السياسية والقضائية والإدارية[3] دون أن يكون للعلماء حقّ إلزام غيرهم بما ثبت عندهم، «فإن ثقة الناقل بمن ينقل عنه حالة خاصة به لا يمكن لغيره أن يشعر بها حتى يكون له مع المنقول عنه في الحال مثل ما للناقل معه، فلا بدّ أن يكون عارفاً بأحواله وأخلاقه ودخائل نفسه»[4].

إن اللافت حقاً في موقف عبده من الحديث أنه لم يكن يأخذ في مجال العقيدة إلا بالأحاديث العملية والمتواترة والتي يستحيل تواطؤ الرواة فيها على الكذب، ولقد كان هذا الموقف السلبي الذي اتخذه من الحديث النبوي[5] مدعاة لانتقاده تلميذه محمد رشيد رضا، فاتهمه بالتقصير في الإلمام بعلم الحديث[6]، بيد أن تضلّع محمد رشيد رضا في تفحص سلاسل الأسانيد وكثرة اهتمامه بالأحاديث النبوية وتشبثه أحياناً بالمنقول لم يكن ليحجب موقفاً نقدياً من السنن القولية هو في نظرنا على قدر كبير من التماثل مع موقف عبده، خصوصاً قبل وفاة

---

(1) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، سبق ذكره، ص 470.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 470.

(3) **تفسير المنار**، ج 1، سبق ذكره، ص 118.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 138.

(5) راجع مثلاً موقف محمد عبده من الإسناد: **الأعمال الكاملة**، ج 3، سبق ذكره، ص 1198.

(6) راجع: محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج 1، سبق ذكره، ص 1033.

شيخه وقبل أن يتراجع رضا عن بعض المواقف الجريئة التي كان قد تبنّاها، من ذلك أن محمد رشيد رضا عدّ القرآن والسنّة العملية مصدريّ التشريع، أما روايات الآحاد «فهي لا تعدّ تشريعاً عاماً لبيان دين الإسلام بحيث يجب على الأمة وأئمتها تبليغها والأخذ بها»[1]، وأنكر محمد رشيد رضا حديث انشقاق القمر الذي صححه بعض العلماء وادّعوا تواتره والإجماع عليه كونه آية طلبها كفار قريش من النبي، معتبراً مثل هذه الأحاديث آحاداً، يشوبها الاعتراض والاختلاف، وتنم عن تساهل العلماء في قبول روايات انشقاق القمر وادّعاء تواترها حتى يجعلوها آية كونية حسية وحجة على كفار مكّة فجاءوا بما لا يقبله العقل المستقل، ولم يحملهم على ذلك إلا حب تكثير المعجزات النبوية لأن العوام يفهمون من إعجازها ما لا يفهمون من إعجاز القرآن، لكن تغير الحال في هذا الزمان الذي كثر فيه استقلال الفكر جعل من هذه الروايات طعناً في علم المسلمين وفي علمائهم، ويخشى أن تعدّ طعناً في الإسلام نفسه، ويلخص محمد رشيد رضا موقفه من هذه الروايات بعد تحليلها بإسهاب[2] بقوله: «يحقّ أن يقال لهؤلاء المستقلين في الفكر إن الإسلام لا يكلفكم أن تؤمنوا برواية انفرد بها قتادة المدلّس عن أنس في خبر قد علم باليقين أنه لم يحدث فيه عن رؤية ومشاهدة بل عن سماع من مجهول يجوز أن يكون كاذباً، ولا يكلفكم الإسلام بل ينهاكم أن تقبلوا حديث أي إنسان عن صحابي وغيره يخالف نصّ القرآن وسنن اللّه في الأكوان»[3].

هكذا يرفض محمد رشيد رضا الأخذ برواية انشقاق القمر ويعتبرها رواية آحاد على الرغم من أن هذا الحديث يساق عادة للدلالة على وجود المتواتر اللفظي في الحديث النبوي[4].

تكمن طرافة موقف محمد رشيد رضا وخطورته في الآن نفسه في أنه يؤكد من خلال نقد هذا الحديث على اقتصار معجزة النبي على القرآن لأن بقية المعجزات

---

(1) محمد رشيد رضا، مجلة **المنار**، ج 29، ص 511.

(2) المصدر نفسه، ج 30، ص 361-374.

(3) المصدر نفسه، م 30، ص 376

(4) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، سبق ذكره، ص 148.

التي تخرق النواميس الطبيعية تتنزل في الجدال الدائر بين المسلمين والكفار لإثبات صحة نبوة محمد، ولا شكّ أن ظاهرة الإتيان بالمعجزات المادية كانت منتشرة لدى اليهود والنصارى ولم يستطع المسلمون بسهولة قبول مبدأ أن يكون القرآن هو معجزة النبي الوحيدة فطفقوا يضخمون معجزات النبي كتخلل الماء من بين أصابع النبي حتى روى منه أربعمئة رجل وإطعام الجماعة الكثيرة من يسير الطعام، وهي في حقيقة أمرها معجزات مستوحاة من الديانات الكتابية الأخرى[1].

يعدّ محمد توفيق صدقي من أبرز الدارسين المعاصرين الذين وجهوا نقداً جذرياً لمشروعية الاعتماد على الخبر في التشريع الذي ساد تاريخنا الفكري والعقلي، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني المعاصر بكل اتجاهاته وتياراته، ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن أهمية موقف هذا الباحث تتجلى بالخصوص في كونه صدع به في بداية هذا القرن وقبل أن تتجذر قيم الحداثة بكل مظاهرها في الفكر الإسلامي، وفي أنه اتخذ هذا الموقف من السنّة النبوية من موقع المؤمن لا الجاحد للإسلام، ومن منظور الدفاع عن سلطة النصّ القرآني، لذلك لم ينفك يدافع عن القرآن الذي هو بيّن لا يحتاج إلى كلام آخر وبليغ لا يضاهيه نصّ في ذلك وقطعي لتواتره لفظاً ومعنى. أما السنّة فإن المتواتر منها وإن كان لا نزاع في وجوده، فهو قليل لأنه «لم يتواتر عن النبي (ﷺ) من أقواله إلا القليل الذي لا شيء به من أحكام الدين لأن اللّه أراد أن تكون سنن الأقوال شريعة زائلة، أما سنن الأعمال المتواترة فقد أراد اللّه أن تبقى بين المسلمين لإيضاح الكتاب ولتصوير ما أراد بالفعل ككيفية الصلاة والحجّ»[2].

واضح أن توفيق صدقي يتراجع عما كان قرره من أن «الإسلام هو القرآن وحده»[3]، ولعلّ هذا الموقف الثاني الذي صرّح به كان متأثراً بالردود العنيفة التي واجهه بها المحافظون، حتى أن محمد رشيد رضا على نقده للسنن القولية ولأخبار

---

(1) راجع في هذا المجال، عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع للهجرة**، سبق ذكره، ص 474-475.

(2) توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 10، ص 687.

(3) المصدر نفسه، م 9، ص 515-524. وقانون المصدر المذكور، م 10، ص 687 وما بعدها.

الآحاد كان أول باحث عقّب على مقال صدقي بردّ وسمه بـ«الإسلام هو القرآن والسنّة»[1].

لكن صدقي رغم تراجعه لا يقبل كلية بسلطة الخبر المتواتر لأن مدار هذه السلطة إن كان على التواتر اللفظي، «فأي شيء وصلنا بمثل ذلك إلا ما شذّ وندر؟ وهل يفيدنا ذلك اليسير من السنّة المتواترة في شيء من ديننا أو دنيانا»[2].

إن الصحابة لم ينقلوا السنّة بالتواتر اللفظي، وما تواتر لفظه يكاد يكون لا وجود له وهو غير هام في الدين وتواتره حصل اتفاقاً لا قصداً منهم، فلا داعي إلى القول إن السنّة مقطوع بها كالكتاب، أما قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[3]، فهو في شأن القرآن ولم تسمّ السنّة بالذكر مطلقاً لأنه مع عناية المسلمين بها قد تطرق إليها جميع أنواع التحريف بالزيادة والنقص والتبديل فهي أشبه شيء «بكتب أهل الكتاب. وما نشأ ذلك إلا من عدم كتابتها في عهد النبي (ﷺ) وعدم حصر الصحابة لها في كتاب وعدم تبليغها للناس بالتواتر»[4].

وفي خصوص أخبار الآحاد فإن ولع الناس في العصور الأولى بالروايات القولية والتفاخر بكثرة جمعها يجب ألا يخفي حقيقة أمرها لأنها لا تفيد اليقين، فالراوي قد يكون منافقاً كذوباً لكنه يتظاهر بالصلاح والتقوى فيغتر به بعض الناس لعدم معرفتهم بدخائل نفسه، وقد يكون بعض المحدّثين مؤمناً صادقاً لكنه ينخدع لظاهر هؤلاء المنافقين فيأخذ الحديث عنهم ويصدقهم وهم كاذبون، وقد يكون بعض الرواة من الصادقين المخلصين ولكنه يضطر في بعض الأحيان إلى الكذب أو يخطئ المراد ولا يفهم حقيقة ما سمعه فيحدّث كما فهم معتقداً أنه صحيح[5].

هكذا يرفض صدقي التسليم بعدالة ناقل خبر الواحد التي يبني عليها المحدّثون والأصوليون حجية الخبر المروي، ويبني موقفه على أساس أن عدالة

---

(1) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 9، ص 925-929.
(2) توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 9، ص 912.
(3) **القرآن**، الحجر: 15/ 9.
(4) توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 9، ص 911-913.
(5) المصدر نفسه، م 11، ص 692.

رجال الأسانيد كثيراً ما تكون مرتكزة على شهادة شاهد أو رواية محدّث واحد، «فكأنهم يثبتون صحة الروايات بعدالة الرجال ثم يثبتون عدالة الرجال بالروايات ولا يخفى على أحد فساد ذلك، فإن ما يقال في رجال الأسانيد يقال مثله جرحاً وتعديلاً فيمن يشهد لهم ويوثقهم وربما أدّانا ذلك إلى التسلسل أو الدور في البرهان»[1].

وإذا كان الخبر الواحد لا يفيد اليقين لقيام الدليل والزيادة والنقصان وبأن الصحابة لم يجمعوها ولم يبلغوها إلى غيرهم بالتواتر مع علمهم بأن اتّباع الظن غير جائز في الإسلام إلا لضرورة، فأي فائدة منها ترجى؟ وكيف يقبلها المسلمون؟

لقد كان صدقي واعياً بأن سلطة الخبر تتأسس عن طريق إثبات أنه منقول عن مصدره نقلاً صحيحاً، ويتدعّم هذا الإثبات بواسطة الإجماع. لكن الإجماع وإن كان يؤسس، ابتداء، مصداقية خبر التواتر لأن تواتر الخبر بين الصحابة يعني إجماعهم عليه إما تقريراً أو سكوتاً، إلا أنه لا يضمن ذات الحصانة لخبر الآحاد وبالتالي فإنه لا بدّ أن يكون مثار شكّ لتفشي الوضع في الحديث وتأخر تدوينه.

إن إفادة خبر الآحاد الظنّ وإمكان الشكّ فيه لم يكن يقضي عند الأصوليين وجوب العمل به لثبوت ذلك الخبر بالنقل، ويستدلون على ذلك بدليلين **أحدهما** إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد و**ثانيهما** تواتر الخبر بإنفاذ الرسول الآحاد للتعليم وللحكم بين المسلمين وللملوك[2]، وهكذا يتضح أن السلطة التي تؤسس خبر الآحاد هي ذاتها التي تؤسس خبر التواتر وهي سلطة الإجماع، إلا أن توفيق صدقي لا يقبل بهذين الدليلين.

فالإجماع لا يمكن التسليم بحجيته لأن عديد المسائل فهمناها على غير ما فهمها الصحابة والتابعون، فالآية: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[3] ردّ الصحابة وقوعها إلى يوم القيامة مع أن العلماء المعاصرين قرروا أن ذلك حاصل في الدنيا، ولو أخبر واحد في الزمن الأول أن

---

(1) توفيق صدقي، مجلة المنار، م 11، ص 693.

(2) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، سبق ذكره، ص 130.

(3) **القرآن**، النمل: 27/ 88.

النبي أعلم الصحابة بدوران الأرض لاتفقوا جميعاً على إنكار ذلك وتكذيبه، وذلك يعني في نظره أن إجماع الصحابة على فهم مخصوص لا يعدّ حجة علينا[1].

يتفق رفض إجماع الصحابة على حجية السنة مع الوقائع التاريخية ومع نصوص الحديث ذاتها، فحديث الرسول حين سُئل عن وجوب الوضوء من القيء، فأجاب: «لو كان واجباً لوجدته في كتاب اللّه تعالى» لا يمكن تعليل ظهوره حتى وإن كان موضوعاً ولا يمكن تبرير وجوده بين المسلمين مع أنه يخالف روح مذهبهم. ويتساءل صدقي: «هل الواضع له كان يقصد أن يقول بمثل رأينا الحالي؟ إذا سلم ذلك دلّ على أنه لا إجماع بين المسلمين على وجوب الأخذ بالسنّة»[2]، ثم إن القرآن لم يرِد فيه أن المسلمين لا يخطئون أو أن طريقهم واحد ولا يسيرون في طريق الباطل، يقول: «والذي نعلمه أن المؤمنين يجوز عليهم جميعاً الخطأ ويجوز أن يسيروا في طريق الباطل، فمن خالفهم فيه أثابه اللّه ومن لم يتبع سبيلهم الحقّ عذبه اللّه»[3].

إن صدقي حين يرفض سلطة الإجماع ويجوز إجماع الصحابة على الخطأ يتبنّى رأي المعتزلة قديماً حين قالوا بإمكان إجماع الأمة في كل عصر وفي جميع العصور على الخطأ في الرأي[4]، وهو ما أكده ابن حنبل حين اعتبر مدّعي الإجماع كذاباً: «لعلّ الناس قد اختلفوا - ما يدريه - ولم ينتبه إليه فليقل لا نعلم الناس اختلفوا»[5]. أما الدليل الثاني الذي يستدل به المدافعون عن حجية خبر الواحد والمتمثّل في إرسال النبي رسلاً آحاداً لغايات مختلفة، فإن صدقي يرفض التسليم به أيضاً، فهؤلاء الآحاد الذين كان يبعثهم الرسول إلى الجهات للتعليم ما كان يجب على الناس فيها أن يوقنوا بما يخبرونهم به عن رسول اللّه، إذ يجوز

---

(1) توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 9، ص 920.

(2) المصدر نفسه، م 9، ص 914.

(3) المصدر نفسه، م 9، ص 915.

(4) راجع في هذا الشأن: علي عبد الرزاق، **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، مصر، د.ت، ص 10-12.

(5) انظر: Marie Bernand, "Nouvelles remarques sur l'Ijma' chez le Kadi Abdel-jabbar", in *Arabica*, T. XIX, 1970.

عليهم الخطأ والنسيان كما أنه يجوز عليهم الكذب والارتداد، فالعمل بما أخبر به هؤلاء الرسل مشروط بالتحقق من أمانتهم وصدقهم[1].

ولا يستبعد صدقي إمكان أن يكون العمل بخبر الواحد مقتصراً على عصر الرسول، فالرسول اختبر بنفسه علمهم وأخلاقهم وسبر أغوارهم، بالإضافة إلى أن الرحلات التي كان يقوم بها المسلمون للزيارة والحجّ والتجارة كانت تضمن تثبّت محمد من أمانة رسله وصدقهم، ويذهب صدقي إلى التمثيل لبيان سبب قبول المسلمين زمن الدعوة لخبر الواحد، يقول: «وهي تشبه حالة التلاميذ مع معلمي المدارس وتلقيهم العلم عنهم وعملهم به، فإن الأمة رقيبة عليهم فإن أخطأوا في شيء أو دسوا عليهم أمراً فسرعان ما يصل إلى علم الأمة وأولياء أمورها فيتلافونه في أقرب وقت»[2].

أما أخبار الآحاد بعد وفاة الرسول فهي تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً لأن رواتها لا تجب طاعتهم ولم يثق بهم الرسول ولم يعرفهم ولم يعينهم لهذا الأمر. وأما الرسل الذين أرسلهم النبي إلى الملوك فقد قصد بذلك لفت نظرهم إليه، وتنبيههم للبحث في دعوته، فهي كالتمهيد للدعوة الحقيقية القائمة على وصول الدين إليهم متواتراً مثلما حصل بعد وفاته[3].

ويخلص صدقي من هذا التحليل إلى النتيجة التالية: إن القرآن يذمّ العمل بالظنّ، فلا يمكن أن يلزم اللّه عباده المؤمنين بالعمل بما لا يوجب عندهم اليقين، ولا يتوجب الأخذ في الدين بحديث غير متواتر[4].

لقد كان موقف صدقي من خبر الآحاد في جزء منه متجانساً مع موقف الأصوليين الذين قرروا أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا يفيد إلا الظنّ، بيد أنه اختلف معهم فيما إذا كان هذا الخبر يوجب العمل والتعبّد، ذاهباً إلى أنه ما دام مشكوكاً فيه لإفادته الظنّ فلا يمكن العمل به وإلا كان اللّه يتعبّد الناس بالظنّ.

---

(1) توفيق صدقي، مجلة المنار، م 11، ص 772.
(2) المصدر نفسه، م 9، ص 915.
(3) المصدر نفسه، م 11، ص 773.
(4) المصدر نفسه، م 11، ص 773.

إلا أن معارضي توفيق صدقي لاحظوا تناقضه في هذه المسألة، ففي حين ينكر هذا الباحث حجية خبر الواحد، يستشهد بهذا النوع من الأخبار في مقالاته لتدعيم حججه في خصوص ضرورة اقتصار المسلمين على العمل بما في القرآن دون سواه، فبرر صدقي أسباب استشهاده بأخبار الآحاد بأن الاحتجاج على الخصم بما هو مسلّم عنده من «الحجج الإقناعية» أمر مشروع، متمثّلاً باحتجاج المسلمين على النصارى بما في الإنجيل رغم عدم اعتقاد المسلمين فيه وباعتماد المؤرخين المعاصرين في تأييد آرائهم في التاريخ القديم على ما يعثرون عليه من الروايات وإن كانت من الأساطير، «فإذا كان هذا ما يفعله العلماء في الأساطير فهل يستنكر مني أن استشهد لهم بأحاديثهم الصحيحة المسلّمة عندهم وهي التي يعوّلون عليها في مذاهبهم؟ وماذا يكون قولهم إذا لم أؤيد مقالي بشيء من ذلك؟ أما كانوا يقولون إنها محض رأي له غير مؤيد بشيء من النقول؟»[1].

سجل طه حسين المأخذ ذاته على أبي رية عندما أشار إلى إطالة أبي رية في تأكيد ما اتفقت عليه جماعة المسلمين من أن الأحاديث التي يرويها الأفراد والآحاد لا تفيد القطع ولا يستدل بها على أصول الدين وعقائده، في حين أن أبا رية يستدل بمثل هذه الأخبار في نقد سيّر بعض الصحابة في عهد الرسول وزمن الفتنة[2]، فدرأ أبو رية عن نفسه هذه الشبهة معتبراً الأحاديث التي أوردها في كتابه إنما يسوقها لكي يقنع من لا يقتنع إلا بها[3].

صحيح ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد من أن الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث لم يكن، بدرجة أولى، خلافاً حول مشروعية السنّة بقدر ما كان خلافاً حول الثقة في بعض أنواع الأحاديث، خصوصاً بعد استشراء ظاهرة الوضع، فوجد من يرى أن في القرآن كفاية وغنى عن أحاديث يصعب الحسم في مدى صدقها وصحة نسبتها إلى النبي[4]، بيد أن ذلك لا يمنع القول بوجود فئة قليلة ردّت الأخبار كلها كضرار بن عمرو الغطفاني وعباد بن سليمان والنظّام. أما الفئة الثانية

(1) توفيق صدقي، مجلة **المنار**، م 11، ص 779.

(2) طه حسين، مقدمة كتاب **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 13-14.

(3) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 33.

(4) نصر حامد أبو زيد، «الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، سبق ذكره، ص 77.

التي كانت أكثر عدداً وفاعلية والتي ناظرها الشافعي لعدم قبولها من الأخبار إلا ما كان مجمَعاً عليه، فقد يكون ما قصدته بالتحديد هو التفرقة بين السنّة والحديث في الأخبار، وهي بذلك تسقط القسم الأكبر من الأخبار غير المجمع عليها وبالتالي غير المتواترة[1].

إن هذا الموقف بعينه الرافض لإطلاق لفظ السنّة على كل الأخبار، وهو موقف أهيل عليه تراب النسيان وغيّب، هو الذي سيطفو على سطح الدراسات المعاصرة ويتبناه دارسون محدثون من أمثال توفيق صدقي ومحمد رشيد رضا ومحمود أبو رية بالدعوة إلى الاقتصار على القرآن والسنن العملية المتواترة وترك ما سواها من الأخبار التي نقلها الآحاد، فكان من الطبيعي أن يعتمد معارضوهم لتنفيذ آراء هؤلاء الخصوم على المواقف الأصولية القديمة لإعادة تأسيس منزلة السنّة صوناً لها من التصدع والانهيار.

إن الباحثين الذين يقدّمون السنّة على أنها أصل ثانٍ يلي القرآن في الحجية والمنزلة، ويرتبون تلك الأصول على النحو التالي: القرآن - السنّة - الإجماع والقياس، وكأن الأمر بديهة[2]، يهملون أن هذا الترتيب التفاضلي مع حصر هذه الأصول في أربعة لم يكن مسلّماً به في عصر الشافعي، حيث كان التفكير الفقهي يتلمس طريقه عبر تجارب عديدة ومختلفة وكان مشدوداً إلى مدرستين كبيرتين هما مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، ولم تكن المسلّمة التي تقتضي أن يكون لكل نازلة حكم لازم مسلّمة صريحة قبل الشافعي بقدر ما كانت تنوس وتتأرجح بين التطبيق حيناً وابتعاد الواقع عنها حيناً آخر، فلم تتبلور بصفة كلية إلا بعد قيام الدولة العباسية بأسلمة التشريعات[3].

ولئن كانت السنّة في عصر الشافعي في حاجة إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع، وهو ما دعا الشافعي إلى جعل السنّة لا شارحة ومفسرة للكتاب فحسب، بل حرص على إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءاً

(1) رضوان السيد، «الشافعي والرسالة»، مجلة **الاجتهاد**، ع 9، س 3، خريف 1990، ص 94.

(2) انظر مثلاً مقدمة علي عبد الرزاق، **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، سبق ذكره، ص 5.

(3) عبد المجيد الشرفي، «الشافعي أصولياً بين الاتباع والإبداع»، سبق ذكره، ص 3.

جوهرياً في بنية النصّ القرآني، فما هو وجه هذا الحضور اللافت للشافعي ولرسالته في الفكر الإسلامي المعاصر؟

إن حضور الشافعي يبرره في رأينا أمران:

- **أولهما** أن الشافعي يعود إليه فضل تأسيس منزلة السنّة وخصوصاً استقلالها بالتشريع انطلاقاً من اعتبارها وحياً من نمط مغاير لوحي الكتاب، فأول الحكمة التي ورد ذكرها في القرآن بأنها السنّة. إن هذا التأويل هو الذي محّض السنّة وجعلها قوة تشريعية ملزمة. ومثلما أوّلت الحكمة بأنها السنّة، أوّلت العصمة على أنها انعدام الخطأ مطلقاً، فكاد الشافعي أن يتجاهل بشرية الرسول تجاهلاً شبه تام وكادت تختفي من نسقه الفكري «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[1].

- أما **ثانيهما** فهو قوة مساجلته وردّه على الفئات التي تنكر الأخبار سواء تلك التي لا تقبل من السنّة إلا ما وافق الكتاب أو تلك التي تنكر أن تكون السنّة وحياً من عند اللّه[2]، فيلجأ الشافعي إلى آليتين شائعتين من آليات السجال الأيديولوجي بين الفِرق الإسلامية الأولى، هي مجابهة النصّ بنصّ مثله، والثانية هي تأويل النصّ الخلافي لينطق بما يراد منه[3].

وجد الدارسون المحدثون المحافظون في ردّ الشافعي على خصوم السنّة ملاذاً يقيهم مطاعن معاصريهم، فكانت استعادة الخطاب الشافعي، وبخاصة المساجلة الشهيرة التي ضمها كتاب **الأم**، وسيلة لحفظ تماسك السنّة في عصرنا الراهن، فالفئات التي تنكر السنّة حديثاً وترفض حجيتها ووظيفتها في الأصول ليست في رأيهم سوى امتداد لتلك الفئات التي طعنت قديماً في حجية الخبر[4].

---

(1) راجع كيف يتخذ الشافعي من مواضعات النظام الاجتماعي السائد الذي لم يقمه الإسلام سنّة واجبة في مثال العبيد الذين لا حقّ لهم في الإرث. نصر حامد أبو زيد، «الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، سبق ذكره، ص 80-81.

(2) راجع: رضوان السيد، «الشافعي والرسالة»، سبق ذكره، ص 93-100.

(3) نصر حامد أبو زيد، «الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، سبق ذكره، ص 82-83.

(4) راجع مثلاً: مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، المقدمة، سبق ذكره.

فاستحضار الخطاب الماضي قادر في رأيهم على درء كل شبهة تتعلق بالسنّة دون أن يكون للمسافة التاريخية بين عصرنا وعصر الشافعي أي تأثير على فاعلية ذلك الخطاب.

على أن الموقف المؤسس لمنزلة السنّة بما يضاهي النصّ القرآني كان يفترض أن يجعل القرآن والسنّة متناسخين، وهو ما لم يجزه الشافعي، «فالسنّة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً»[1].

إن موقف الشافعي من قضية النسخ يومئ إلى استقلال كل من النصين، فيتحدد دور السنّة في أنها تابعة للكتاب شرحاً وتفسيراً وبياناً. وهو في الحقيقة موقف يتردد بين المماثلة بين القرآن والسنّة عندما يعتبرهما وحياً والتمييز بينهما في مسألة الناسخ والمنسوخ، غير أن بعض هؤلاء الباحثين أمثال أبي زهو وعبد الخالق لم يكن بمستطاعهما كشف هذا التناقض داخل النسق الأصولي الشافعي، فالتجآ إلى موقف آخر يقطع بجواز نسخ السنّة للقرآن مثلما ينسخ القرآن السنّة اعتماداً على ما قرره ابن حزم[2].

إن اللجوء إلى المذهب الظاهري يجد تبريراً له في أن ابن حزم، مثل أغلب المالكية، قال بجواز نسخ السنّة للقرآن وأفسح للسنّة مكانة هامة في التشريع، بل جعلها ركناً أساسياً فيه بجانب القرآن[3]، غير أن هؤلاء الباحثين أهملوا، بسبب حرصهم على المحافظة على بناء السنّة من التصدع، خصوصية كل مذهب فغلب على منهجهم التلفيق وعدم التماسك.

هكذا فإن عملية الجمع بين المذاهب المختلفة لا تقدّم لنا فكراً أصولياً متماسكاً ولا تشيّد صرح السنّة من جديد داخل المنظومة الأصولية بقدر ما تنتج خليطاً غير متجانس تولّد عن نزعة دفاعية، فغلبت على الدراسات المعاصرة ذات المنحى السلفي والمحافظ سمة التلفيق والتشويه، فساهم الدارسون المحافظون بذلك في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية تلغي كل الأبعاد التاريخية.

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، سبق ذكره، ص 106.

(2) محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، سبق ذكره، ص 40.

(3) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، سبق ذكره، ص 131.

وهكذا تستمر البرهنة بواسطة الآيات القرآنية التي تدعو إلى طاعة الرسول وتربطها بطاعة اللّه على حجية السنّة.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال هو التالي: ما هي انعكاسات هذه التصورات على مضمون العقل في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وما موقف الشقّ الثاني من المفكرين ممن رفضوا تسييج عقولهم داخل أسوار المنظومة الأصولية القديمة؟

إن تلمّس الإجابة عن هذه الأسئلة مدار البحث في سلطة النصّ وفعاليته في الخطاب الديني المعاصر.

III - أثر الحداثة في مواقف المفكرين المحدَثين من الحديث النبوي

نروم في هذا الفصل عقد الصلة بين المؤثرات المباشرة أو غير المباشرة التي كان لها دور في صياغة مواقف المفكرين المحدثين من الحديث النبوي والآراء التي أعلنوها وأثر الحداثة فيها. محاولين تلمّس بعدين من أبعاد الحداثة هما العقلانية ورفض سلطة رجال الدين.

لقد حاولنا في الفصول السابقة تحليل نظرة المفكرين المحدثين إلى الحديث النبوي وإلى جميع الإشكاليات الحافة بتشكله وتثبيته في مجاميع الحديث، ولاحظنا بالخصوص التحول الذي طرأ على موقف المسلم المعاصر من النصوص التأسيسية التي قدستها الممارسة، ما أدى إلى تثوير عديد المسلّمات وإلى إعادة النظر في مفاهيم كانت ترتكز على عنصر البداهة (Evidence)، أبرز عناصر الإيمان الديني وأكثرها دلالة على نجاح الاندماج الاجتماعي في المجتمعات التي لم تنتشر فيها العلمنة على نطاق واسع.

إنه لمن الطريف حقاً أن نجد أول موقف نقدي في خصوص الحديث النبوي قد انبثق في بداية هذا القرن في مجال إصلاح الفكر الديني وإصلاح العقيدة الإسلامية، وفي سياق البحث عن وسائل تجديد الاعتبار للإسلام كما كان في طوره التاريخي الأول، فقد زعزعت الغزوات والأخطار الخارجية استقرار المجتمعات الشرقية وأدرك المصلحون أن الإسلام هو ملاذهم في مقاومة كل تغيير يطرأ على تلك المجتمعات، وأن مقاومة كل مظاهر التهميش التي يتعرضون إليها لن تحصل إلا إذا كان للدين حضوره في كل عملية إصلاح اجتماعي وسياسي وفكري.

ولكن كيف يحرص مصلحون من أمثال عبده ورضا على صيانة الدين والمحافظة على تماسك البنى التقليدية مع ما اتخذوه من مواقف إزاء السنّة، وهي الأصل الثاني من أصول الفقه، وإزاء الحديث وقد أسبغ عليه الضمير الإسلامي تقديساً وإجلالاً حتى عدّ التعرض لأحد رواة الحديث الذين عدلهم الجمهور بمثابة القدح في إحدى المكونات الأساسية لهذا الضمير؟

لقد كان الشعور حاداً في **تفسير المنار** على وجه الخصوص بما جناه الفقهاء والمفسرون على القرآن وبما تسببت فيه النصوص الثواني من حجب للمعنى. ولقد مثّلت العودة إلى القرآن حلماً راود الوعي الإسلامي منذ فجر النهضة، وتبنّاه الخطاب التفسيري الإصلاحي دون مواربة حين رفع الدعوة التالية: «القرآن إمامنا وقدوتنا»[1]، فكان المنشود هو العودة إلى الأصول الصافية: «الكتاب المبين والسنة البيضاء التي وصفها صاحبها بأن ليلها كنهارها أي لا يشتبه فيها أحد»[2].

وجد المصلحون دعامة لإصلاحهم في الحديث النبوي الذي يذكر أن اللّه يبعث على رأس كل مئة سنّة مجدداً للسنّة وللعقيدة، وهو السلاح النقلي الذي استخدمه منذ القرن الخامس الغزالي عندما عمل على مقاومة الانكفاء إلى الأسوأ بحصر الانحطاط داخل العصر الواحد أو القرن الواحد، وقد اعتقد الغزالي نفسه أنه واحد من هؤلاء المصلحين الذين أنيطت بهم مهمة إحياء الإسلام عند رأس المئة الخامسة للهجرة، لهذا كتب مؤلفه الشهير **إحياء علوم الدين**، مثلما اعتقد رضا أن اللّه يبعث في المسلمين بعد عصر النبوة «مجددين وأئمة مصلحين يرثون الأنبياء بالدعوة إلى إصلاح ما أفسد الظالمون في الأرض (. . .) وقد بشرنا نبينا محمد خاتم النبيين وإمام المصلحين بأن اللّه تعالى يبعث في هذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها ليكونوا خلفاءه فيما جددوه من دين اللّه تعالى»[3].

---

(1) **تفسير المنار**، م 1، سبق ذكره، ص33، 40.

(2) المصدر نفسه، م 1، ص 408.

(3) رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، مقدمة الجزء 1. وانظر: د. م. إ، فصل «إصلاح»، علي مراد (A. Merad)، ج 4، ط 2، بالفرنسية، ص 152.

إن نظرية «المصلح القرني» على رومنسيتها كانت نظرية تكفل للأمة الإسلامية وجود من يقيم أمرها ويصلح من شأنها، مثلما كانت ترمي إلى حفظ تماسك الأمة وصيانتها من التصدع من خلال التجديد الديني، وكانت تعمل أيضاً على مقاومة كل عناصر التغيير الخارجية الوافدة من الغرب الغازي، وفي الواقع فإن الفكر الديني لدى السلفيين الجدد بدأت تتجاذبه بعض مظاهر التغيير، ومن بينها تلك النزعة الدفاعية التي تحرص على مقاومة كل عنصر تغيير من جهة وتندفع إلى تحدي الغرب أو الآخر من جهة ثانية.

ولعلّ موقف رشيد رضا الناقد لأبي هريرة ولمروياته دليل على المسالك التي تتسرب منها الحداثة إلى المسلم المعاصر، ذلك أن همّ رضا كان منصبّاً على مساجلة أعداء العقيدة الإسلامية من المستشرقين الذين صوّبوا سهام نقدهم لراوية الإسلام، فكان مدفوعاً إلى الردّ عليهم والدفاع عن روايات هذا الصحابي، غير أنه لم يجد محيصاً أمام ما تذكره كتب التاريخ حول ظروف إسلام هذا الصحابي وحول صلته ببعض رواة الإسرائيليات من الإقرار بأن أكثر ما رواه أبو هريرة كان إرسالاً وبأن هذا الصحابي لم يكن منزّهاً عن تصديق الكاذب.

لقد كان عبده سبّاقاً إلى تقديم مواقف جريئة من الحديث النبوي وكان شاعراً بوطأة الأحاديث التي تروّج بين الناس وكلها تبثّ الشعور المأسوي بـ«آخر الزمان» وبفساد العالم، وهذه الأحاديث «لو رسخت معانيها في العقول لأفسدت الأخلاق وحملت الناس على التهاون بالأعمال الشرعية وفترت الهمم عن الانتصار للحقّ كالأحاديث الدالة على انقضاء عمر الإسلام (. . .) أو المطمعة في عفو اللّه مع الانحراف عن شرعه أو الحاملة على التسليم للقدر بترك العقل فيما يصلح للدين والدنيا»[1].

إن هذا الموقف المقاوم لشعور التدهور الذي كان سائداً لدى مسلمي عصره يتساوق مع نظرية الحرية التي كان عبده يؤمن بها، فقد أثر في نفسه مشهد عامة المسلمين وهم يرزحون تحت ثقل الجبر والقضاء ويتواكلون عن السعي والكفاح،

---

(1) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 2، سبق ذكره، ص 422. وراجع ما يذكره فهمي جدعان في هذا الشأن: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، سبق ذكره، ص 42-43.

فكان عبده يعلن أن الإسلام يخالف الجبر وأن القرآن قد أيّد الحرية دون مواربة في نحو ست وأربعين آية[1]، وكان يحمل على المسلمين الذين يحتجون على ترك العمل بالقدر، ولئن كان عبده يبدي تلك الحماسة في مناهضة الآراء الخاطئة والسعي إلى تقويمها، فذلك لأن النتائج العملية لهذه المعتقدات بيّنة جداً لدى ضعفاء النفوس الذين يلجأون إلى تبرير عجزهم ووهن عزائمهم بالاستناد إلى عقيدة متواكلة، بل لم يخلُ الأمر من وجود علماء في الأزهر يبثّون في نفوس الشبان مثل هذه الأوهام. وذلك ما دفعه للدخول في صراع مع المؤسسة الدينية الأزهرية.

لقد عمل عبده في الأجزاء الأولى من **تفسير المنار** على تحليل مسائل العقيدة تحليلاً يتصل بفلسفة جديدة من الإيمان والتديّن وتصور مسائل القضاء والقدر والخير والشر، فرفض عديد الأخبار التي لا تعدو أن تكون تزيّداً وإكثاراً من القول، كتلك الأخبار التي روّجها الوضّاع الصاحون والقصّاص، والتي اعتقد واضعوها أن نسبتها إلى النبي وأصحابه مما يزيد في فضلهم ويعلي من مكانتهم، كما رفض عبده الأخبار المتعارضة صراحة مع نصوص القرآن أو التي امتلأت بها كتب التفسير، وهي في حقيقة أمرها مأخوذة من مصادر غير إسلامية، ولعلّ أخطر موقف سجله عبده فيما يخص الحديث النبوي وتابعه فيه تلميذه رشيد رضا ذلك الذي نصّ فيه على تحديد السنّة النبوية بالسنّة العملية، فهي إلى جانب القرآن المصدران القطعيان، أما أخبار الآحاد فلئن لم يرفضها عبده برمتها، فقد صرح بشكّه فيها لإفادتها الظنّ وعدم ثقته في رواتها وفوّض للمسلم حرية العمل بها أو تركها.

بيد أن عبده على جرأته في التعامل مع الحديث النبوي لم يكن قادراً على معالجة كل الأحاديث التي اعترضت سبيله أثناء تفسيره معالجة نقدية شاملة، فقد تحكّم فيه أفقه الذهني وطبيعة الثقافة الدينية التقليدية التي ينتمي إليها رغم سعيه إلى الثورة عليها، من ذلك أنه حينما تطرق إلى حديث افتراق الأمة لاحقه التهيب في الفصل بين مختلف الفِرق التي تدّعي أنها معنية بقول الرسول، فترك أمرها قائلاً:

---

(1) رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج 2، سبق ذكره، ص 422.

«يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبي وأصحابه وقد جاءت وانقرضت وأن الباقي الآن من غير الناجية (. . .) أو أن الفِرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد وأن الناجية إلى الآن ما وجدت (. . .) أو أن جميع الفِرق ناجية. . .»، وهكذا فإن عبده لا يرى في هذا الحديث صورة للصراع العقدي وللتنافس الذي كان قائماً في القرون الإسلامية الأولى بين مختلف الفِرق الدينية والكلامية.

أما محمد رشيد رضا فقد مكّنه إلمامه بعلوم الحديث ومعرفته الواسعة بما حوته مدونات الحديث من روايات وأخبار من أن يكون أكثر تعمقاً من شيخه في تفحص الأخبار ونقد سلاسل الإسناد وترجيح الرواية التي يميل إلى صدقها، ولقد مكّنته ثقافته الحديثية من تقديم آراء نقدية لا تخلو من أهمية في شأن رواة الأحاديث ومادة الروايات ذاتها على الرغم من ورودها في سياق إصلاحي ديني يزعم العودة إلى الإسلام الأول، إسلام الينابيع الصافية.

ولا مراء في أن رشيد رضا كان متأثراً بتعاليم الحركة الوهابية التي تشبّع بتعاليمها شيخه عبده، والتي كانت تعلق أهمية كبيرة في عملية الإصلاح على السنّة الصحيحة وحدها الخالية من ضروب القصص الموضوعة والروايات الضعيفة لتكون مصدراً أساسياً من مصادر الإسلام في صورته الجديدة، فكانت مواقفه من الحديث النبوي ومن رواته متصلة بسعيه إلى إصلاح العقيدة الإسلامية والعودة إلى الإسلام السنّي الحرفي، وكان يرى أن ضعف المسلمين وتأخرهم ناشئ عن ابتعادهم عن الدين في بساطته الأولى وما كان عليه من اليسر عند بدايته، وكان يعمل على تغيير الصورة التي ألفها المسلمون عن طبيعة الدين الإسلامي، فهم يعتقدون أن في الدين سّراً روحانياً يمد الناس بالنصر والقوة بصرف النظر عن دواخلهم وأعمالهم، في حين أن قيمة الدين الحقيقية ليست في أسراره الروحية ولكنها في أنه يكفل السعادة للإنسان بإرشاده إلى معرفة سنن اللّه التي تضبط رقي البشر أفراداً وجماعات، لذلك رفض رضا تلك القداسة التي أسبغها الناس على البخاري بلجوئهم إلى التوسل إليه والدعاء إليه عند اشتداد المصائب بهم، كما رفض الأحاديث التي تتحدث عن وجود الأبدال الذين يدفعون عن المسلمين

الأذى ويصرفون عنهم تسلط المستعمر، مثلما شكك رضا في صحة أحاديث المهدي وفي جدوى انتظار شخص موهوم يخلّص المسلمين من الجور الذي خيّم على عصرهم.

ولنا أن نتساءل بعد التحليل الذي قدمناه في دراستنا هذه لمختلف مواقف رشيد رضا من الحديث النبوي ومن رواته عن مدى مساهمة هذا المصلح في تجديد إشكالية البحث في علم الحديث.

لقد انشغل رشيد رضا بمعالجة المواضيع الإصلاحية وبخاصة إصلاح العقيدة الدينية وتصفيتها من شوائب البدع والخرافات التي خلّفها أصحاب الطرق من المتصوفة وأرباب الفِرق والنحل، فاهتم بنقد الأحاديث التي اعترضت سبيله أثناء معالجته المواضيع الإصلاحية التي اشتغل بها، وكانت مواقفه في الغالب ترجيحاً لرأي على آخر وانتصاراً لبعض الآراء التي كان رضا معجباً بأصحابها، كآراء ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية والأفكار التي دعا إليها المصلحون المجددون كالشيخ محمد بن عبد الوهاب والمقبلي وابن الوزير والشوكاني.

ولقد كان منهج رشيد رضا في نقد الأحاديث منهجاً تقليدياً يقوم على المقابلة بين الأحاديث المتعارضة وترجيح الرواية التي يراها أقرب إلى الصحة، ما مكنه من تقديم آراء صائبة حول تاريخ الحديث النبوي فذهب إلى ترجيح نهي النبي والصحابة عن تدوين الحديث ولم يساير سائر العلماء في القول بنسخ النهي، كما شنّع على الذين يعممون مصطلح السنّة على كل السنن العملية والقولية، مثلما رفض القول بصحة كل الأحاديث الواردة بـ **صحيح البخاري** مستنداً على ما قرره القدامى من وجود أحاديث تبيّن للرواة خطأ البخاري في تصحيحها.

إن الدارسين الذين اهتموا بهذا المفكر الديني السلفي وحاولوا استجلاء منزلته الفكرية في مسار التيار الديني العام الذي جرف رجال النهضة العربية، انتهوا إلى أن رشيد رضا لم يضف شيئاً في سبيل تطوير التفكير السلفي الجديد، ولم يبقِ على روح الانفتاح والنفس العملي النفعي اللذين نفخهما فيه الأفغاني وعبده، ولم يحافظ على الروح «التقدمية» التي كانت لدى كل من الأفغاني وعبده، ورأوا في مواقف رشيد رضا المحافظة التي أظهرها في السنوات الأخيرة من حياته ارتداداً

وانكفاء على العقيدة الحنبلية بسبب خوفه من انتشار الثقافة اللائكية في تركيا ومصر وتسربها إلى بقية أقطار العالم الإسلامي[1]، وهي نتيجة صحيحة لا محالة، وخصوصاً أن رضا لم يكن منفرداً بميدان الإصلاح في مصر، بل زاحمه جيل الشباب المثقف الذي ادّعى لنفسه أيضاً مشروعيته الإصلاح وفق مبادئ مستقاة من الفكر الغربي، فكان وقوف رشيد رضا في وجه هؤلاء دفاعاً عن وجود الإسلام وتصدياً للثقافة الأوروبية الماسخة. بيد أن النظر الفاحص في مواقف رضا من الحديث النبوي التي أعلنها على صفحات مجلته في السنوات الأولى من هذا القرن، ومواقفه من المسألة ذاتها في السنوات 1927-1930، يظهر بجلاء أن هذا المفكر لم يتراجع عما كان قرره من آراء في شأن بعض رواة الحديث وفي شأن بعض القضايا المتصلة بعلوم الحديث.

وفي رأينا، فإن أخطر ما توصل إليه رضا في شأن الحديث أمران، **أولهما** أنه أول من نبّه في الفكر الإسلامي المعاصر إلى ما اعترى منهج المحدّثين القدامى من خلل حين ركزوا نقدهم على السند دون المتن، فقرر ضرورة إخضاع متن الحديث لمعايير مستمدة من الواقع ومن التجارب العلمية الحديثة، بالإضافة على وجوب عدم تعارض الحديث مع القرآن مثلما نصّ على ذلك شيخه عبده. أما **ثانيهما** فهو تنبّهه إلى محدودية عمل نقّاد الحديث، ولئن أشاد بجهودهم في تمحيص آلاف الروايات حسب اطلاعهم ومعرفتهم، فإنه لا ينفي إمكان إعادة النظر في أمر تلك الروايات من جديد، وخصوصاً قد انتهى إلى أن اكتشاف المسلم المعاصر كذب بعض الرواة لا يترتب عنه خسران شيء من الدين، «فإذا ظهر لمن بعدهم في العصر (. . .) ما لم يظهر لهم من كذب اثنين أو أكثر من هؤلاء الرواة فهل يكابر حسه ويكذب نفسه ويصدقهم بلسانه كذباً ونفاقاً أو يكتم الحقّ عن المسلمين لئلا يكون مخالفاً لمن قبله فيما ظهر له ولم يظهر لهم؟»[2].

إن الحسّ النقدي المحدود لدى رضا تجلى في عدم إيغاله إيغالاً شديداً في

---

(1) وهو موقف رضوان السيد، «عصر النهضة العربية: الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة»، مجلة **الفكر العربي**، ع 39-40، ص 4-8.

(2) رشيد رضا، مجلة **المنار**، م 27، ص 514.

نقد أمر الرواية، فاتّسم خطابه بالاعتدال وفق ما كان مسموحاً التفكير فيه بالنسبة إلى شيخ أزهري. لكن هذا الخطاب، على محدودية أفقه وانتمائه إلى أفق تقليدي سعى إلى أن يستوعب رؤية نقدية منفتحة من تاريخ الرواية في الإسلام هدفها تخليص الإسلام مما علقت به من شوائب، وجد له صدى عميقاً لدى أجيال القراء من المسلمين، وتجلى هذا التأثر بوضوح في كتابات أبي رية الذي أفرط في الاستشهاد برشيد رضا والاحتجاج بآرائه[1] حتى لاحظ طه حسين هذا الإفراط[2]، فاضطر أبو رية إلى إيضاح مقصده من ذلك قائلاً: «إني لم أصنع ذلك عفواً أو فقراً من الأدلة وإنما لأنه بلا منازل شيخ محدّثي أهل السنّة في عصرنا، بحيث يعلم من أمر الأحاديث التي حملتها الكتب المشهورة لدى الجمهور ويدرك ما اعتراه من فعل الرواة (. . .) على أنه فوق ذلك ورث علم الأستاذ الإمام، وذلك فيما أرى أنه من منهج الأستاذ الإمام وأسلوبه في النظر إلى الدين»[3].

إن هذا الإعجاب الشديد الذي كان يكنه أبو رية لعبده ورضا قابله رفض علماء الأزهر لمواقفهما، «فليس كل ما يقولانه حجة فهما بشر وكل بشر عرضة للخطأ والصواب، والسيد رضا مع كونه عالماً بالسنّة وبالأحاديث إلا أن له مواضع زلت قدمه فيها»[4]. أما السباعي فقد وجد حرجاً في تعليل هذا التضارب بين ما عرف عن رضا من أنه «حامل لواء السنّة وأبرز أعلامها في مصر خاصة»[5] وما أثر عنه من مواقف نقدية، فحاول إثبات تراجع رضا عن آرائه في السنّة ورواتها[6] قائلاً: «لقد أدركته رحمه اللّه في آخر حياته، وكنت أتردد على بيته فأستفيد من

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، الصفحات 184-201-283-291-289-302-304-305-334-335-357. وانظر: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، الصفحات 105-150-151-252-260-261.

(2) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ص 35.

(4) محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنّة**، سبق ذكره، ص 231.

(5) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 30.

(6) وهو موقف المؤسسة الدينية التي تحرص أثناء نقد آراء رضا على المحافظة على صورة رشيد رضا المصلح الديني السنّي الملتزم بتعاليم السلف.

علمه وفهمه للشريعة ودفاعه عن السنّة ما أجد من حقّ تاريخه، على أن أشهد بأنه كان من أشد العلماء أخذاً بالسنّة القولية وإنكاراً لمن يخالفها في المذاهب الفقهية. وإني على ثقة بأنه لو كان حياً حين أصدر أبو رية كتابه، لكان أول من يردّ عليه في أكثر من موضع من ذلك الكتاب»[1].

إن الباحث لا يملك إلا أن يتعجب من ظهور مفكر تحديثي في فضاء الفكر العربي، وفي بداية هذا القرن، حين كان الفكر السلفي المحافظ هو المهيمن على الفكر العربي، ونعني به محمد توفيق صدقي، ذلك أنه إذا تجاوزنا الإشارات الناقدة التي وجهها عبده إلى السنّة النبوية والمواقف النقدية التي كانت ملتبسة بنزعة محافظة لدى رضا، فإن أول نقد مركز وجريء للمنظومة الأصولية، وبالخصوص للأصل الثاني فيها، قد قام به محمد توفيق صدقي.

لقد كان هذا الباحث متشبعاً بروح الحداثة فرفض الحديث النبوي برمته داعياً المسلمين العودة إلى القرآن تأوّلاً وتدبّراً، كما نفى حجة القائلين بلزوم السنّة لمعرفة العبادات التي يتعين على المسلم أداءها، فقدم فهماً جديداً لفقه العبادات مستقى من القرآن فحسب، فكان ذلك إرهاصاً لجماعة «القرآنيين» الذين ستتشكل مقالتهم في الدعوة إلى الاعتماد على القرآن وترك السنّة، وهي دعوة تبلورت في النصف الثاني من القرن العشرين ومن أبرز أعلامها أحمد صبحي منصور ومحمد الطالبي[2]، غير أن القول بعدم إلزام الأحكام الفقهية وبعدم حاجة المسلمين إلى سنّة النبي لم يكن ليقبل من مسلمي عصره، ومن علمائه على وجه الخصوص، للتباين القائم بين ما يدعو إليه من الاكتفاء بالقرآن والتصورات السنّية التي ترى في منزلة السنّة وحجيتها بداهة لا مراء فيها ولا مندوحة عنها.

لا أحد من الذين هاجموا صدقي قد فهم مقصد هذا الباحث من تجريده السنّة من كل أهمية[3]. لقد كان صدقي يدرك تأثير المدارس الفقهية المهيمن على حياة المسلمين الروحية، فرام تقويض البناء الفقهي التقليدي باعتباره غير ملزم من ناحية

---

(1) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 30.

(2) راجع بأكثر تفصيلاً كتابنا: **إسلام المجددين**، دار الطليعة، ط 1، 2007.

(3) Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, p. 26.

وعائقاً في سبيل الاستنباط المباشر من القرآن من ناحية أخرى، لكن المساس بشعائر الإسلام كما مورست طوال قرون لم يكن يعني سوى هدم الإسلام ولا يمكن أن يصدر إلا عن عدو له، حتى أن الموقف الذي تبناه هشام جعيط بعد نصف قرن والداعي إلى إباحة الاجتهاد في الطقوس بقي موقفاً شاذاً ولم يعد له صاحبه في كتاباته اللاحقة[1].

إن منتقدي السنّة ينطلقون عادة من المقارنة بين النصّ القرآني والسنّة النبوية، فيبيّنون ما حظي به القرآن من عناية عند الجمع وتوثيق وحفظ في صدور المسلمين وفي المصاحف، ويتخذون من مقولة الإعجاز في القرآن وانتفائه في السنّة حجة على انعدام التماثل بين النصين لعجز الناس عن الإتيان بمثيل للقرآن، غير أن المفكرين الذين ينخرطون في هذا التأويل وإن كان صائباً في بعض مناحيه، يهملون أن الحجج المقدمة لتمايز القرآن وبخاصة حجة الإعجاز قد وقعت صياغتها في فترة متأخرة من تاريخ الإسلام.

وهنا يبدو منطقياً أن يركز كل من عبده وصدقي على محورية النصّ القرآني، وأن يدافع هذان المفكران عن مصدر الشريعة الأول والأساسي لدى المسلمين اعتماداً على الطبيعة البيانية الخاصة التي أسبغها عليه العلماء المسلمون خصوصاً، وقد كانت مساجلة إعداد العقيدة الإسلامية من أبرز المشاغل التي اهتمّا بها، حتى أن صدقي ظهرت مقالات له كثيرة في مجلة **المنار** في ميدان الجدل ضدّ المسيحية ما أثار الهيئات التبشيرية في مصر ضدّه.

إننا لا نجانب الحقيقة إذا اعتبرنا ما صرّح به صدقي من آراء في خصوص الحديث النبوي كان متجانساً مع التصورات التي رسّخها عبده في تلاميذه، فما أضمره عبده صرّح به صدقي. يقول محمد رشيد رضا متحدثاً عن صدقي: «إن أغلب آرائه في الدين والنبوة والقرآن مستمدة مما كتبه الشيخ محمد عبده»[2].

إن الجرأة التي تناول بها توفيق صدقي قضية الحديث النبوي تذكرنا بجرأة مماثلة لدى باحث آخر هو إسماعيل أدهم الذي رأى في الحديث النبوي صورة

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، سبق ذكره، ص 118-119.
(2) شارل آدمز، **الإسلام والتجديد بمصر**، ترجمة عباس محمود، مصر، 1935، ص 233.

لاختلاف المسلمين، ونادى بأن يكون «القرآن هو المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه والاستدلال بآلياته على وقائع التاريخ»[1].

ولقد كان هذا الباحث واعياً بما يمكن أن يجره القدح في أحد أصول الفقه من نتائج، فهو يقول: «فإن كنت ذهبت إليه من الشكّ في الحديث صحيحاً، وهذا ما اعتقده، فهذا الشكّ له قيمته من الوجهة الدينية لأن الشكّ في صحة الحديث يجعل جانباً من أصول تشريع الإسلام ينهار ويبقى القرآن، وهو كما ذهبت إليه المصدر الموثوق في صحته قائماً بمبادئه المرنة التي تتماشى مع كل زمان ومكان، وبذلك يمكن في نظري أن يخرج الإسلام من جموده الراهن ويساير مجرى الثقافة العالمية»[2].

ولا يخفي إسماعيل أدهم الغاية التحديثية التي حدت به إلى اتخاذ هذا الموقف من الحديث النبوي، فهو يدعو إلى مسايرة الغرب في الإصلاح الذي أدخلوه على المسيحية قائلاً: «إن الإسلام في حاجة إلى تجديد يتصل بروحه الراهنة كالتجديد الذي لحق المسيحية بحركة مارتن لوثر (Martin Luther)، وإني لا يختلجني الشكّ في أن هذا التجديد سيكون في فتح باب الاجتهاد واستخلاص المبادئ من روح الإسلام وردّ الحديث القائم على مماحكات العقول التقليدية في القرن الأول والثاني للهجرة»[3].

بيد أن الفصل القصير الذي خصصه إسماعيل أدهم في مؤلفاته للحديث النبوي لم يكن كافياً لتقديم نقد جذري لأصول الرواية في الإسلام، على الرغم من تشبع هذا الباحث بروح المنهج التاريخي، فاكتفى بتقديم نظرات عامة في تاريخ تدوين الحديث والبدايات الحقيقية لظهور الإسناد في الحديث.

إن تجديد إشكاليات البحث في نقد النصوص يقتضي اعتماد منهج تاريخي وتسليطه بصرامة ودون تهيب على جميع النصوص التاريخية، ومن بينها نصّ

---

(1) إسماعيل أدهم، **المؤلفات الكاملة**، ج 3، سبق ذكره، ص 81.

(2) المرجع نفسه، ج 3، ص 211.

(3) المرجع نفسه، ج 3، ص 211.

الحديث حتى وإن اكتسب هذا النصّ في الضمير الإسلامي صبغة مقدسة. فهل تمكن المفكرون العرب المحدثون من استيعاب متقضيات هذا المنهج ومن تطبيقه؟

لقد كان طه حسين أكثر مفكر عربي مؤهل لإنجاز هذا العمل، وخصوصاً قد كان فهم طه حسين للتاريخ وليد المدرسة التاريخية الحديثة التي نشأت في مطلع القرن التاسع عشر ثم اكتسحت مبادئها أوروبا وبخاصة في الثلث الأخير منه واستمرت حتى الربع الأول من القرن العشرين، وقد كان اتصال طه حسين بالمدرسة التاريخية الوضعية وثيقاً في الجامعة الفرنسية، حيث تلقى دروس التاريخ على يد أعضاء هذه المدرسة من أمثال غلوتز (Glotz) وسينيوبوس، ومثلما استقى طه حسين منهجه في البحث التاريخي من الفكر الأوروبي، الحديث فقد استفاد منهجه من الشكّ الديكارتي ومن أبحاث ماركس (Marx) ودوركايم (Durkheim) وفرويد (Freud)، فأفسح مجالاً لأهمية العامل الاقتصادي في حركة التاريخ وبخاصة في كتابه عن **الفتنة الكبرى**، كما أبرز دور العامل النفسي في تكوين الشخصيات التي أسهمت في تشكيل الأحداث الاجتماعية والسياسية[1]. لكن طه حسين لم يعتنِ بالحديث ولم يهتم به إلا اهتماماً عابراً في إنتاجه الفكري الغزير، ويجد هذا الإهمال تبريراً له في الأسباب التالية:

أ- إن المقدمات التي كتبها طه حسين لإسلاميات أحمد أمين تكشف لنا عن وجود مشروع حضاري مشترك استقل فيه أحمد أمين بدراسة الحياة العقلية واستقل عبد الحميد العبادي بدراسة الحياة السياسية وطه حسين بدراسة الحياة الأدبية[2]، ولقد كان طه حسين معجباً بإسلاميات أحمد أمين وبالجهد الذي بذله صاحبها فيها، ذلك أنه «نهض بهذا العبء من درس الحياة العقلية العربية كأحسن ما ينهض الرجل أو الضمير العلمي الحي بعبء من الأعباء»[3]، ولم يكن طه حسين بعيداً في رؤاه وتصوراته عما كتبه أحمد أمين. يقول: «وثلاثتنا متضامنون في الكتاب

---

(1) محمود إسماعيل، **قضايا في التاريخ الإسلامي**، بيروت، 1974، فصل: طه حسين مؤرخ صدر الإسلام، ص 173.

(2) مقدمة طه حسين لكتاب أحمد أمين: **فجر الإسلام**.

(3) المصدر نفسه.

على اختلاف أقسامه. فنحن شريكاه فيه على هذا النحو»[1].

ب- طبق طه حسين المنهج التاريخي على الشِّعر الجاهلي وعلى تاريخ المسلمين السياسي على أساس من الشكّ العلمي، وهو في رأيه قاسم مشترك بين القدماء والمحدثين على حدّ السواء، «فالقدماء أنفسهم وضعوا قواعد التعديل والتجريح والتصديق والتكذيب وترجيح ما يمكن ترجيحه وإسقاط ما يمكن إسقاطه والشكّ فيها يجب الشكّ فيه، فليس علينا بأس أن نسلك الطريق التي سلكوها، وأن نضيف إلى القواعد التي عرفوها ما عرف المحدَثون من القواعد الجديدة التي يستعينون بها على تحقيق النصوص وتحليلها»[2]، وقد تجلى هذا المنهج بوضوح لدى طه حسين في دراسته للشِّعر الجاهلي فصرح بشكه في صحته وموثوقيته. يقول: «ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً حتى أنك لتحس كأن هذا الشِّعر الجاهلي إنما قدّ على القرآن أو الحديث كما يقدّ الثوب على قدّ لابسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة. إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء وأن هذه الدقة في الموازاة بين القرآن والحديث والشِّعر الجاهلي ينبغي ألا تحمل على الاطمئنان إلا للذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح لنا مثله»[3].

قد واجهت آراء طه حسين حملة عنيفة من المحافظين وبخاصة من علماء الأزهر، وقد تكون هذه المعارضة أحد الأسباب التي حملت طه حسين على الانصراف عن نقد النصوص المقدسة.

على أن ذلك لا يعني أن طه حسين أهمل الحديث بتاتاً، فقد تضمنت كتاباته التاريخية والمقدمة التي صدر بها كتاب أبي رية إشارات ناقدة للحديث النبوي تشي بانعدام ثقته في مادة الحديث وفي رواته، فنظر إلى الصحابة على أنهم ناس يجوز عليهم الخطأ ونظر إلى الرواية والرواة بكثير من الاحتراز والتحوط، ولم يرَ في

---

(1) مقدمة طه حسين لكتاب أحمد أمين: **فجر الإسلام**. لاحظ أيضاً أن كتاب **فجر الإسلام** في طبعته الأولى التي صدرت سنة 1928 قد حملت صفحة الغلاف العبارة التالية: «اشترك في تأليفه طه حسين وأحمد أمين وعبد الحميد العبادي»، وهي العبارة التي حذفت من الطبعات التالية.

(2) طه حسين، **الفتنة الكبرى**، ضمن **المجموعة الكاملة**، ج 1، سبق ذكره، ص 172.

(3) طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ضمن **المجموعة الكاملة**، سبق ذكره، ص 120.

جهد المحدّثين في تمحيص الأحاديث سوى جهد محدود لم يمسّ حقائق الرواة ودقائق أسرارهم وما تضمر قلوبهم وما يمعنون في الاستخفاء به من ألوان الضعف في نفوسهم وفي سيرتهم[1].

ونادى طه حسين بإخضاع كل حديث لميزان القرآن، «فإن كان فيه مناقضة قليلة أو كثيرة رفضناه واطمأنت قلوبنا إلى رفضه لأن النبي إنما كان مفسراً للقرآن ومفصّلاً للمجمل من أحكامه»[2].

إن موقف طه حسين من الحديث النبوي مساوق لنظرته إلى رواة التاريخ الإسلامي، فـ«ليس كل شيء يكتبه القدماء تاريخاً ولا كل ما يرويه الرواة صحيحاً»[3]، والرواة كثيراً ما يروون غير الصحيح ويثبتون غير الحقّ، غايتهم شدّ انتباه السامعين والقراء فيبيحون لأنفسهم ما لا يبيحه العلم من التزييف[4].

لقد شكلت مواقف طه حسين من التاريخ الإسلامي مرجعاً مهماً للمفكرين الذين عاصروه، ذلك أن طه حسين لا يمثّل فحسب مفكراً ضرب بسهم وافر في إثراء ميدان الإنسانيات بأعمال مبتكرة ودراسات موسوعية متنوعة المناحي، وإنما تتجلى هذه القيمة باعتباره داعية تنوير وصاحب رسالة تروم وضع الحياة الثقافية برمتها على مسار العقلانية، ومن هذه الزاوية كان امتداد طبيعياً ومنطقياً لرواد التنوير من أمثال محمد عبده، فناضل من أجل رسالة قوامها بعث الجوانب الوضّاءة في التراث العربي وإحكام الصلة بينها وبين الفكر الليبرالي الغربي، فاليقظة الفكرية العربية في نظره لن تتأتى ما لم يتدارك العرب ما نسوه من تراثهم القديم ويستدركوا ما نسوه من العلم الحديث.

إن تأثير كل من أحمد أمين ومحمود أبو رية بطه حسين تأثير واضح وجلي في مستوى الصلة التي ربطت بين الثلاثة[5] وفي مستوى التأثير الفكري، ذلك أن طه

---

(1) طه حسين، مقدمة كتاب **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

(3) مقدمة طه حسين لكتاب كمال بسيوني: **عائشة بنت طلحة**، ط 2، مصر، د.ت، ص 8.

(4) المرجع نفسه، ص 8.

(5) راجع ما يذكره أحمد أمين في سيرته عن طه حسين، **حياتي**، ص 212. وأيضاً إشارة طه

حسين مثّل لأحمد أمين رافداً ونافذة على الثقافة العالمية، أما محمود أبو رية فقد كان أحد الذين عناهم طه حسين حين تحدث عن تأثير إسلاميات أحمد أمين في أجيال القراء التي اطّلعت عليها، قائلاً: «إن الشباب سيكثرون من قراءة القرآن، وسيكثرون النظر في كتب الحديث وسينعمون البحث في وسائل التوحيد»[1]، ولا مراء في أن أبا رية على اطّلاعه المحدود على الفكر الأوروبي وعدم معرفته المركزة التي ألمح إليها أحمد أمين طوراً وجهر بها طوراً آخر وتمكن من استيعاب ما يقتضيه المنهج التاريخي من بعد بفصل الباحث عن النصّ مهما قدسته الممارسة، فكان أحد المفكرين العرب الذين استطاعوا تجاوز العقبات النفسية التي تمنع من نقد النصوص الدينية، هذه العقبات التي تحدّث عنها طه حسين بقوله: «إننا لم نقطع هذه المرحلة في سهولة أو يسر وإنما وجدنا أمامنا طائفة ضخمة من الانقاض (. . .) وكثير من هذه الأنقاض كان في نفوسنا، فكم تراكمت فيه تربيتنا الأولى وكم ترك فيها تعليمنا الأول وكم حفظنا من أشياء لم يكن لنا بدّ من أن نخلص منها ونتخفف من أثقالها»[2].

لقد كان أحمد أمين أكثر اعتدالاً ورفقا في إيراد آرائه من أبي رية، ولم يكن يوغل في توجيه نقده إلى نصوص الأحاديث وإلى رواتها، على أن ذلك لم يقف حائلاً دون تقديم أحكام موضوعية لا دخل للأهواء فيها، فقد أعجبه ما رآه لدى المستشرقين من استقصاء في البحث وعمق في الدرس وصبر على الرجوع إلى المراجع المختلفة، فجاءت سلسلة إسلامياته أول محاولة لاستخدام المناهج الأوروبية الحديثة في دراسة الحياة العقلية في الإسلام[3].

غير أن هذا المنحى أثار عليه المحافظين، فقد روى في سيرته الذاتية يقول: «ولما أخرجت كتاب **فجر الإسلام** كان له أثر سيئ في نفوس كثير من رجال

حسين إلى صداقته لأبي رية في كتاب محمد الدسوقي، **طه حسين يتحدث عن أعلام عصره**، ليبيا - تونس، 1975، ص 34.

(1) طه حسين، مقدمة كتاب أحمد أمين، **فجر الإسلام**.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: د. م. إ، فصل «أحمد أمين»، جب (Gibb)، ج 2، ط 1، ص 287-288.

الشيعة وما كنت أقدّر ذلك لأني كنت أظن أن البحث العلمي التاريخي شيء والحياة العلمية الحاضرة شيء آخر (. . .) والحقّ أني لا أحمل تعصباً لسنّة ولقد نقدت من مذاهب السنّة ما لا يقل عن نقدي لمذهب الشيعة»[1]، ومثلما استاء الشيعة من أبحاثه فإن العلماء السنّيين، وخصوصاً علماء الأزهر، لم يكونوا بأقل حدّة في نقده، فاتّهم بوقوعه في استلاب المدرسة الاستشراقية وكتابات غولدزيهر في السنّة على وجه الخصوص[2]، على الرغم من أن النظر الموضوعي إلى إسلاميات أحمد أمين يظهر مدى حرص هذا الباحث على استجلاء وقائع التاريخ مجردة من كل أهواء ذاتية أو آراء مغرضة، فكان همّه منصبّاً على تفسير وقائع الحياة العقلية الإسلامية وعلى تحليلها وتتبع عناصرها إلى أصولها والانتهاء بها إلى غاياتها.

وبقدر حرص أحمد على التزام الموضوعية العلمية، فإن نقائص عديدة شابت منهج التأليف لدى أبي رية، وأهمها في رأينا:

أ- الأثر الشيعي الواضح في مؤلفيه، ويتجلى ذلك في تبنّيه لعديد المقولات الشيعية التي لا تعدو في حقيقة أمرها أن تكون أثراً من آثار التنافس المذهبي القائم بين السنّة والشيعة، فقبِل عديد الروايات الشيعية دون نقد لها أو شكّ في صحتها[3]، وأفرط في الاعتماد على الكتابات الشيعية المعاصرة وبالخصوص على كتاب عبد الحسين شرف الدين العاملي **أبو هريرة**،[4] بل إن حماس أبي رية

---

(1) أحمد أمين، **حياتي**، ص 263-264.

(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 21. وهو الاتهام نفسه الذي جوبه به ابنه حسين أحمد أمين الذي اعتبر امتداداً لمحاولات المستشرقين تقويض الشريعة الإسلامية.

(3) انظر مثلاً الصفحات التالية من **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 216-249. **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 157، 163، 169، 222.

(4) انظر مثلاً الصفحات التالية من **أضواء على السنّة المحمدية**، سبق ذكره، ص 211-218. والملاحظ أن أبا رية اعتمد على كتاب آخرين من الشيعة من أمثال مرتضى العسكري الذي كانت تربطه به صلة شخصية. المصدر نفسه، ص 236. ومحمد الحسين آل كاشف، ص 377.

الشديد لانتقاد آراء أهل السنّة أوقعه من حيث لم يشعر في قبول مقولات شيعية بقي الشيعة إلى اليوم في كتاباتهم يغذون بها مخيالهم الاجتماعي، كفضل علي على بقية الخلفاء الراشدين، والعنت الذي لقيته فاطمة ابنة الرسول من أبي بكر. واضطر إلى الردّ على معارضيه الذين اتهموه بالتشيّع قائلاً: «إذا نهض منصف ليبين شيئاً من صحيح تاريخه (يقصد معاوية) تصدوا له بالسبّ والشتم ووصفوه بأنه شيعي والتشيّع، في رأي هذه الفئة الحمقاء نبز لقوم ليسوا بمسلمين»[1]، لكن موقفه من الشيعة لم يجانب الصحة في بعض المواطن من كتابه **شيخ المضيرة**، من ذلك أنه يرفض إهمال أهل السنّة مجاميع الحديث الشيعية لأن «هؤلاء الطوائف جميعاً لا يمكن لأحد أن يطعن في دينهم أو يستريب في إيمانهم، (و) لأنهم مستمسكون بأصول الإسلام ويؤمنون بمحمد (ﷺ) والكتاب الذي جاء به «ولكل قوم سنّة وإمامها»»[2]. إن مواقف أبي رية الإيجابية تجاه الشيعة النابعة من رؤية تنسيبية تأخذ بعين الاعتبار اندراج الإسلام في تاريخ الفئات المتنافسة على احتكار الدين القويم، قد تكون أحد الأسباب التي جعلت الدوائر الشيعية في لبنان تحتفي بهذا الكتاب وتعمل على ترجمته إلى الفارسية[3]، بالإضافة إلى الالتقاء الموضوعي بين أبي رية والباحثين الشيعة في مجال النظرة إلى الصحابة وأحداث الفتنة وصحة مرويات مجاميع الحديث السنّية، فكان أن تطوع آل عامل في لبنان بنشر كتابه الثاني **شيخ المضيرة** ومؤازرته فيما تعرض له من مضايقات، وقد عّبر عن هذا الاحتفاء صدر الدين شرف الدين حين قدّم كتاب **شيخ المضيرة** واصفاً صاحبه بكونه «عالماً متبحراً يلين بيده الموضوع الصعب، ويرتفع بناؤه منهجياً، يوازن شكله محتواه وينهض به، وفي الحقّ إنه من أنفس ما أنتجته الدراسات الإسلامية الحديثة وأهداها في فنّ الوصول إلى الحقيقة».[4]

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 190.

(2) المصدر نفسه، ص 211.

(3) راجع مقدمة الطبعة الفارسية التي ترجمها إلى العربية محمد إسحاق الفقهي في آخر كتاب **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ط 3.

(4) صدر الدين شرف الدين، مقدمة ط 1 من كتاب أبي رية: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ص 5.

ب- أكثر أبو رية من حشو دراستيه بنقول عديدة من كتب التراث وروايات الحديث أساءت إلى منهجيته حيث حجبت في مواضع عديدة آراء ناقلها، بالإضافة إلى ما يلمسه الباحث من تكرار بعض الشواهد[1] وتداخل مباحث كتابيه فغلب الاستطراد وغابت صرامة المنهج ودقته، وقد برر أبو رية هذا المنهج النقلي قائلاً: «ولم نسلك فيها المنهج التحليلي العلمي العصري الذي لا تكمل التراجم الصحيحة إلا به ولا تتم دراسة الرجال والأحداث إلا باتباعه، ذلك أننا لم نصل بعد إلى احتمال سطوتها، وبخاصة إذا كان الأمر يتصل بأحد الصحابة الذين قالوا فيهم أنهم كلهم عدول فلا يجوز لأحد أن ينتقد بالعلم أو العقل أو بالبرهان والحجة»[2].

فهل خشية أبي رية من سطوة علماء الأزهر هي التي سجنته داخل أسوار هذا المنهج النقلي أم أن ثقافته الأزهرية وتكوينه التقليدي هما اللذان حكما عليه باعتماد هذا المنهج القاصر والمحدود؟

ج- إن الناظر في الصفات التي أطلقها أبو رية على كتابه **أضواء على السنّة المحمدية** قد يحمله ظنه على الاعتقاد بغرور هذا المؤلف وثقته المفرطة فيما قدّمه للقارئ المسلم، ما يبعده عن تواضع العلماء لولا ما يدركه الباحث من الجهد الشاق الذي بذله أبو رية في النظر إلى نصوص الحديث والمتون القديمة وكتب التراجم وتمحيص الروايات. يقول أبو رية واصفاً كتابه: «هذا البحث لم يعنَ به أحد من قبل (. . .) وكان يجب أن يفرد بالتأليف منذ ألف سنة عندما ظهرت كتب التراجم وتمحيص الروايات حتى توضع هذه الكتب في مكانها الصحيح من الدين (. . .) ولو أنني ألفيت في المكتبة العربية على سعتها كتاباً قد انطوى على هذا الأمر الخطير الذي يجب على كل مسلم أن يحيط به علماً لانحط عن كاهلي هذا العبء الثقيل»[3]. وأبو رية واثق أيضاً أن كتابه سيكتب له الخلود وأنه «سيبقى منارة عالية تهدي إلى معالم تاريخ الحديث المحمدي على مدى التاريخ كله ما دام

---

(1) انظر مثلاً: **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 107، 108، 124، 158، 159.

(2) المصدر نفسه، ص 263.

(3) المصدر نفسه، ص 265.

هذا الحديث يقرأ أو يدرس بين الناس في الأرض»[1].

د- إن طبيعة المجادلات الحادة التي بقيت مستعرّة في مصر حتى منتصف الستينيات من هذا القرن تكشف عن وقوع أبي رية ومجادليه في منهج سجالي، وهو في جوهره منهج ينطوي على منطق خاص به قائم على إعادة توظيف المفاهيم والقيم والرموز والدلالات العلمية وغير العلمية بما يفيد في تحسين موقع المتكلم الفكري والدفاع عنه.

ولئن كان هذا المنهج السجالي مظهراً من مظاهر ضعف الفكر الإسلامي المعاصر، فهو من جانب ثانٍ دليل على نزعة الخوف والاحتماء داخل الذات واتهام كل فكر تحديثي بالعمالة ومحاولة هدم الإسلام وتقويض صرحه وتماسكه والنظر بعين الريبة إلى البحوث الغربية التي تتوجه إلى التاريخ الإسلامي، فالغرب/ الآخر لا يخرج عن كونه «ينبعث من الكنيسة، ومن الدول الاستعمارية ويسير مع الكنيسة ووزارة الخارجية جنباً إلى جنب»[2]، والاستعمار هو الذي أوجد طبقة الباحثين التي أنكرت السنّة النبوية مبتدئة بإنكار أحاديث الجهاد بالسيف ومنتهية إلى إنكار السنّة النبوية بكاملها[3].

إن الدعوة إلى تجديد الإسلام وتحديثه وطيدة الصلة بهاجس الحداثة الذي بدأ يتغلغل في فضاء الفكر العربي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهنا لا بدّ من الوقوف عند مستويين من مستويات الحداثة، وهما النزعة العقلانية والتأكيد على بُعد الدين الفردي.

إن النزعة العقلية التي تحمس لها مفكرون عديدون كمحمد عبده وعلي عبد الرازق وأحمد أمين ومحمود أبو رية وجدت في مبادئ المعتزلة ونزعتها العقلية تعبيراً صادقاً عن طموحاتها، فكان الاحتفاء بمبادئها، وبخاصة في فترة ما بين الحربين، استعادة جديدة ومحاولة إحياء العقلانية العربية القديمة[4]، وكان أشد

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 28.

(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 16.

(3) الأعظمي، «المستشرق شاخت والسنّة النبوية»، ضمن كتاب **مناهج المستشرقين**، ج 1، سبق ذكره، ص 67.

(4) R. Caspar, "Le renouveau du mo'tazilisme", in *MIDEO*, n° 4, 1957, pp. 124-184.

هؤلاء المفكرين تحمساً لمبادئ الاعتزال أحمد أمين، فالمعتزلة في رأيه هي التي منحت العقل «من السلطة والسعة ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلق بالله، فلا حدود للعقل إلا براهينه ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان، فلنستعمل البراهين في أدق الأمور وأصعبها وأعقدها، ففي استطاعة العقل الوصول إليها»[1].

ومثلما وجد هؤلاء المفكرون في مبادئ المعتزلة ما يتناغم مع دعوتهم التحديثية، فإن موقف المعتزلة من الأدلة النقلية عموماً والحديث النبوي بصفة أخص كان مما لاءم أفكارهم.

وثمة مرجعية أخرى لهذه العقلانية لها أثرها في الحسّ التاريخي لدى المفكرين المحدثين، ونعني بها منهجية ابن خلدون في دراسة التاريخ العربي، فقد وجه ابن خلدون نقداً شديداً لمجموع التاريخ العربي وآخذ كل المؤرخين، دون استثناء، الذين أنتجوا حديثاً سطحياً عن التاريخ وتعلقوا بظاهره وحكم خطابهم التاريخي بخطئه المنهجي خصوصاً لاعتقاد هذا الخطاب الإسناد منهجاً.

إن النصوص المقدسة تشترك مع النصوص كافة في سمة واحدة وهي خضوعها جميعاً في واقع الأمر للتاريخ، ولعلّ أهم ما يميز الفكر الحديث هو نزع التعالي عن النصوص الدينية وإخضاعها لسنن القراءة شأنها في ذلك شأن بقية النصوص[2]، وأدرك المفكرون التحديثيون هذا البُعد الأساسي من أبعاد الحداثة وحاولوا تطبيقه على نصوص الحديث النبوي منادين بجعلها مفتوحة للنقد والغربلة من جديد وداعين إلى إعادة النظر فيها في ضوء الأسباب والملابسات الكثيرة التي أدّت إلى الزيادة في الحديث بالوضع والانتحال.

من هنا جاء التأكيد لدى أحمد أمين ومحمود أبو رية على استحالة قبول

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 3، سبق ذكره، ص 39.

(2) وهو ما يميز حركة النقد الكتابي في الغرب التي انفتحت فيها النصوص المقدسة على المكتسبات اللسانية والإنسانية الحديثة. راجع على سبيل المثال أعمال هارناك (Harnack) وبولتمان (Bultmann) وريكور (Ricoeur).

A. Von Harnack, *Histoire des dogmes*, trad. de l'Allemand par Eugene Choisy, Editions du Cerf, Paris, 1993.

Rudolf Bultmann, *Foi et compréhension*, trad. Fr., Seuil, Paris, 1970.

Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969.

النظرة التقديسية التي أسبغها القدامى على الحديث النبوي، وضرورة الاستعاضة عنها برؤية أكثر شمولية وإنسانية تحتكم إلى سلطة العقل وهي السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته.

إن العقل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة قابل للخطأ لكنه وبالدرجة نفسها قادر على تصويب أخطائه، ولأن العقل سلطة اجتماعية وتاريخية فهو ضدّ الأحكام النهائية والقطعية. إنه، كما يرى نصر حامد أبو زيد، تعامل مع الواقع والعالم والنصوص بصفتها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل، ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته ويستمر في جدل مثمر لا نهائي خلاق[1].

هكذا يصبح العقل أولاً والنصّ ثانياً لأن النصّ يجب «ألا يخالف أغراض الإسلام العليا التي ترمي إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة»[2]، والنصّ في أصله يسنّ ويتطور وينسخ في ضوء الاحتياجات المتطورة، وإذا انطلقنا من مبدأ أن نسبة الأحكام الشرعية المنصوص عليها في القرآن، بل حتى في الأحاديث النبوية المتفق على صحتها، هي نسبة ضئيلة لا تتجاوز العشر قياساً إلى الأحكام الواردة في كتب الفقه، فإن العقل في الواقع هو الذي كان يحدد تلك الأحكام.

إن انتقاد هذه الروايات ذات البنية الأسطورية يعني رفض إلغاء العقل لصالح نصوص «لا يمكن أن يصدقها أي عقل إلا إذا كان متعفناً ومن أجل ذلك لا يمكننا أن نسكت عنها»[3]، غير أن تحكيم العقل في هذه النصوص لا يمكن أن يقبله الفكر الديني المحافظ «لأنه لا ينتج إلا الفوضى في قبول الأحاديث أو رفضها»، فما يستغربه العقل ولا يقبله من أحاديث الصحاح أمر نسبي يتبع الثقافة والبيئة مما لا يضبطه ضابط ولا يحدده مقياس، وما كان غامضاً على العقول أصبح اليوم واضحاً جلياً[4].

---

(1) نصر حامد أبو زيد، «الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية»، مجلة **قضايا فكرية**، ع 8، تشرين الأول/أكتوبر 1989، ص 73.

(2) محمود أبو رية، **أبوهريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 143.

(3) المصدر نفسه، ص 228.

(4) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، سبق ذكره، ص 34.

يستحيل العقل من خلال هذا الفهم لدوره إلى تابع يلوذ بالنصّ ويحتمي به، وهو ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بشكل تدريجي حين تمّ القضاء على الاعتزال بعد عصر المأمون وتمّ بالمثل حصار العقل الفلسفي في دوائر ضيقة، ويستمر اليوم الخطاب السلفي في هذا الفهم لدور العقل ويتصور بذلك أنه يؤسس العقل والواقع وأنه ينفيه بنفي أساسه المعرفي ويسوغ النقل والاتّباع والتقليد باعتماد عقل اتّباعي نقلي.

لقد مثّل خطاب الحداثة نقيضاً صارخاً لكل ما انطوى عليه الفكر الإسلامي السنّي من تقليد، وأكد على أن المعرفة الدينية، شأنها في ذلك شأن بقية المعارف، لا تتشكل إلا انطلاقاً من حرية الفرد وقدرته على الاختيار ومسؤوليته الواعية في صياغة أفعاله وتوجيهها وفهم عقيدته وتأويلها، وذلك يعني بداهة رفضاً قاطعاً لسلطة المؤسسة الدينية وادّعاء رجال الدين امتلاك الحلول المناسبة لمعضلات الواقع الراهن والحديث باسم اللّه، لذلك لم يقبل أبو رية أن يكون علماء الدين هم الذين يسطرون سبل النجاة، فللمسلم المعاصر أن يرفض أي حديث بدا له ضعفه ولم يقتنع بصحته. يقول: «لما انكشف لي ذلك كله وغيره مما يحمله كتابنا وبدت لي حياة الحديث المحمدي في صورة واضحة جلية تتراءى في مرآة مصقولة، أصبحت على بيّنة من أمر ما نسب إلى الرسول من أحاديث آخذ ما آخذ منه ونفسي راضية وأدع وقلبي مطمئن وليس علي في هذا أي حرج أو جناح»[1].

ولم يكتفِ أبو رية بالتأكيد على بُعد الدين الفردي، بل حمل أيضاً على رجال الدين، فوصفهم بكونهم «حشوية (. . .) يؤمنون بكل ما حمله سيل الرواية سواء أكان صحيحاً أم غير صحيح ما دام قد ثبت سنده على طريقتهم»[2]، وشنّع عليهم ضيق أفقهم الفكري وكرههم التحقيق في البحث والاجتهاد في الفهم، وبرر الثورة التي أعلنها علماء الأزهر ضدّه بعجزهم عن فهم غاية كتابه، «ولعلّ مردّ ذلك أن

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 25.
(2) المصدر نفسه، ص 26.

موضوعه غريب عليهم وأن بحثه يقوم على المنهج العلمي وهم لا يحسنونه، فما كاد يخرج عليهم حتى روعهم فأنكروه وأوجسوا منه خيفة فعارضوه»[1].

لقد رام أبو رية أن تكون دراسته عن الحديث المحمدي شهادة في عصر النور والعرفان، عصر الذرة على سلوك شيوخ الدين في عصره[2]، فكان خطابه العنيف سبباً مباشراً لدعاوى التكفير وللردود التي أشرف علماء الأزهر على كتابتها ونشرها.

والواقع، إن حدّة خطاب أبي رية لرجال الدين ميسم تميز به خطاب الإسلام التحديثي، ويكفي أن نذكر موقف خالد محمد خالد من هذه الفئة حين عدّها امتداداً للكهانة المنحدرة عن عصور الانحطاط ونادى بقيام الإصلاح الديني على أساس التخلص من رجل الدين «الكاهن» وتعويضه بجيل جديد تكون مهمته نشر مبادئ إسلامية صحيحة تنهض بالنفس الإنسانية وترتقي بها[3]، والموقف نفسه اتّخذه خلف اللّه حين دعا إلى جعل المعتقدات أمراً ذاتياً لا دور لرجال الدين فيه[4].

لقد ادّعى رجال الدين لأنفسهم حقّ تحديد الإيمان والكفر وحقّ الحكم على كل رأي جديد، ونصبّوا من أنفسهم عدواً لحرية التعبير كما انتصبوا حكماً على كل مذهب من مذاهب الاقتصاد والسياسة والاجتماع، يقررون أيها يقبلها الإسلام وأيها يرفضه، فاضطهدوا أحرار الفكر ودعاة التغيير كطه حسين وعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد ومحمد أحمد خالد ومحمود أبو رية ونصر حامد أبو زيد واتهموهم في دينهم ودعوا على تحريم كتبهم فتشكلت هيئة شبه كنسية ترى في نفسها أهلية تأويل نصوص الدين دون سائر المسلمين وأحقيتها في حراسة الإسلام والرقابة عليه، وهي بهذه الوصاية التي تفرضها على الفكر تؤبد وضع المجتمعات الإسلامية المتردي باسم الإسلام ذاته، والغريب أن سلطة رجال الدين لا تمتد إلى

---

(1) محمود أبو رية، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، سبق ذكره، ص 30.
(2) المصدر نفسه، ص 31.
(3) خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ**، ص 50-59.
(4) خلف اللّه، **القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة**، ص 81.

المفكرين التحديثيين فحسب، بل إنها تلف خيوطها حول كل فكر يبتعد عن منظور الإسلام السنّي، من ذلك أن كتاب سالم البهنساوي **السنّة المفترى عليها** على الرغم من نزعته المحافظة اتهم صاحبه بمخالفة الإجماع بسبب موقفه الداعي إلى التقارب بين السنّة والشيعة، وقد حاكمت هذا الكتاب لجنتان واحدة رسمية وأخرى أهلية[1].

إن العلماء من رجال الدين وأساتذة كليات الشريعة يصدرون عن منطق قد يبدو في ظاهره متماسكاً هدفه تحصين الأمة ضدّ كل الأخطار التي تهدد العقيدة، لكن تفكيك منطقه الداخلي يكشف لنا عن المسلّمة البديهية المشكّلة لبنائه والمتمثّلة في أن الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ تماماً كالرسالة الإلهية نفسها وكالجماعة الواحدة التي تتكفل بنشرها، فلا يمكن أن يوجد إلا دين حقيقي واحد وسنّة صحيحة واحدة وتراث واحد يعبّر عن هذا الدين.

تنتهي هذه المسلّمة إلى تأكيد خطاب الفرقة الناجية فتلغي كل منزع إلى التمايز وتهمل بشكل كلي كل التراثات غير السنّية، ما يرسخ التشظى والانشطار في العقل الإسلامي.

إن خطاب هؤلاء العلماء ينشّط في لاوعي قارئه بنية ثقافية يغلب عليها الاتّباع والتقليد ويحقق التناقض الكامل بين الحداثة والإسلام، وفي هذا ما يؤسس بنية معرفية تلغي العقل وتفسح المجال لنصّ ينطوي باستمرار على حقيقة مطلقة ومعرفة كلية.

إن توظيف النصّ والمسارعة إلى تكثيف الأدلة النقلية بغية إقناع القارئ وإفحام الخصم لم يكن يتوجه إلى إقناع المسلم المعاصر بقدر ما كان يعمل على إشباع نفسيته وإيهامه بصحة الأدلة المقدمة إليه، وكثيراً ما كانت الردود تتسم بالإكراه والالتزام واعتماد مبدأ الإقصاء لكل فكر مخالف.

لقد كان لدى الصحابة زمن الدعوة وعي بمجال فعالية النصوص الدينية وحدوده، وكانوا يدركون أن ثمة مجالات أخرى تخضع لفعالية العقل البشري

---

(1) سالم البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، المقدمة سبق ذكره.

والخبرة الإنسانية، فكثيراً ما كانوا يسألون إزاء موقف ما عن إن كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل، وكثيراً ما كانوا يختلفون معه ويقترحون حلولاً أخرى، غير أن الفكر الديني المحافظ يسعى إلى مدّ فعالية النصوص الدينية إلى كل مجالات الحياة متناسياً المسافة التاريخية بين تلك النصوص والواقع رافعاً شعار: إن الإسلام الحقيقي هو إسلام القرآن والسنّة وإسلام الصحابة والتابعين، فلا يتنبه إلى مدى مشروعية المطابقة بين الحالة الراهنة التي يقع الدفاع عنها والأوضاع السائدة في عصر النبي، ويتم التحول من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة النبي وصحابته إلى مضامين سردية محفوظة عن ظهر قلب، ثم يجري إسقاطها على أزمنة تختلف سياقاتها التاريخية عن الماضي.

هكذا يسحب الخطاب القرآني كما الحديث النبوي باتجاه اللغة التشريعية والقانونية والمعيارية ونحو التعبير الحرفي الرافض لكل تأويل يخالف التأويل السنّي الرسمي، على أن سلطة النصّ لا تتوقف عند حدود القرآن والسنّة، ذلك أن هذه السلطة تمتد لتشمل أقوال السلف واجتهاداتهم بدءاً بأقوال الصحابة والخلفاء الراشدين وصولاً إلى الآراء الفقهية، فتنقلب إلى سلطة لها ما لسنّة النبي من المشروعية، بل إن الفتاوى المعاصرة التي يصدرها المُفتُون في المجالات الدينية تظهر أن المرجعية في الفتوى لا يستند فيها على النصوص التأسيسية من قرآن وسنّة، فقد وقع الاستغناء تدريجياً عن هذين المرجعين والاعتماد بصفة تكاد تكون كلية على كتب الفقه، ولعلّ هذه الظاهرة تجد تفسيراً لها في اطمئنان الفقهاء إلى أحكام المذهب وإلى الشروح والحواشي التي وضعها الفقهاء المتأخرون.

لكن النصوص التأسيسية لا تنزاح أمام سلطة الآراء الفقهية فحسب، فكثيراً ما مثل العُرف سلطة له من الحجية ما للقرآن والحديث النبوي، ويقع تبرير سلطته بطرق مختلفة حتى لا يتعارض مع النصوص الصريحة[1].

---

(1) راجع إجابة الشيخ عثمان بن الخوجة عن حكم الحجاب الذي تغطي به المرأة وجهها، فرغم إقراره بأن نصوص القرآن والسنّة لم تنص عليه إلا أنه اعتبره عادة محمودة فيها حث على مراعاة الآداب وإظهار العفاف. الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص 96.

لقد تعاضد التمسك بالنصوص النقلية مع التشديد على استبعاد كل المحدثات والبدع، ويقع تمطيط دلالة البدعة لتشمل كل محدث لم يعرفه المسلمون الأوائل، فالفنون التشكيلية بدعة[1] والإعلان عن نعي الموتى في الصحف بدعة أيضاً واستعمال المنضدة والكرسي حرام وبدعة تؤدي إلى الضلالة[2]. ولنا في خطاب الدعاة المنغلق الذي يجرّم الحداثة بوجهيها المادي والفكري والذي استشرى في القنوات الفضائية المدعومة من إسلام النفط ما يغني عن كل تفصيل.

على أن استشناع البدع واستبشاع المحدثات لم يكن ليحول نهائياً دون قبول ما كان يفرضه التحديث على الوعي الديني، فالكشوف والتقنيات العلمية الحديثة وكل ذلك دفع الفقهاء إلى قبول هذه المحدثات وفق مبدأ «البدعة الحسنة». أفلا يكون قبول البدعة الحسنة في نهاية المطاف سوى إقرار غير مباشر باستحالة نفي الواقع لفائدة النصّ؟ بل إن الوحي ذاته لا يخرج عن هذا المبدأ، ذلك أنه كان متحققاً في التاريخ وكان التداخل بين الوحي والواقع واضحاً في إجابة الآيات عن أسئلة المؤمنين واستفساراتهم، فمعظم الآيات التي تبدأ بصيغة «يسألونك عن» إنما كانت نتيجة لسؤال فعلي ومشكلات حقيقية نشأت في المجتمع رغبة في معرفة مسائل نظرية مثل اليتامى أو شخصية مثل الحيض[3].

إن التأكيد على تعالي النصّ في الفكر الديني المعاصر وعلى حرفيته وقابلية استثماره والإصرار على إهمال الواقع التاريخي الذي انبثقت فيه تلك النصوص يخفي غايات أيديولوجية تنوس بين الخفاء والتجلي، فيستخدم بعض الماضي لتبرير ما يُشبِهُه من أوضاع في الحاضر بكيفية يتقلص معها الماضي كله في بُعد واحد ثابت فيغدو صورة مثلى لماضٍ ذهبي لا سبيل إلى مجاوزته، ولا يبقى من التراث سوى النصّ النقلي الاتّباعي الذي يدخل من يصدق به ضمن «**الفرقة الناجية**».

---

(1) عزت عطية، **البدعة: تحديدها وموقف الإسلام منها**، سبق ذكره، ص 461.

(2) راجع ما يذكره محمد الغزالي، **السنّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، تونس، 1989، ص 30.

(3) راجع حسن حنفي، «الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول»، ضمن **ندوة الإسلام والحداثة**، سبق ذكره، ص 133-175.

ولا تقتصر الوظيفة الأيديولوجية للنصّ على ما تؤديه من أدوار في مقاومة كل تحديث ومحاصرة منازع الحداثة بالإيهام بتحصين الأمة ضدّ البدع الجديدة، فكثيراً ما مثّل الواقع سلطة تعلو على سلطة النصّ فيغدو ذلك النصّ تابعاً ويصير شعاراً يوظَّف لخدمة غرض اجتماعي أو اقتصادي فتنخلق بنية فكرية دينية ينعكس فيها البناء الاجتماعي على نحو يسقط مصالحه على الشريعة، فتبرر تبعية المرأة للرجل باعتبار هذا الأمر نتيجة منطقية لانحطاط حقوقها عن حقوق الرجل وتتواتر نصوص كالحديث الذي رواه أبو هريرة: «لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد، لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها»[1]، والحديث الذي روته أم سلمة: «أيما امرأة ماتت وزوجها عنها راضٍ دخلت الجنة»[2].

إن المتطلبات الراهنة لبعض المجتمعات العربية كثيراً ما فرضت مجادلات بين ممثلي «الإسلام الرسمي» ومناصري المنزع التحديثي مدارها حديث أو مجموعة من الأحاديث، من ذلك أنه على إثر إلحاح المشكلة الاقتصادية بمصر وارتفاع الوعي الاجتماعي بضرورة تحديد النسل انقسم العلماء إلى فريقين:

- فريق يمثّله أحمد إبراهيم وأحمد الشرباصي ويرى جواز تحديد النسل نظراً إلى أن الحمل المتتابع دون فاصل زمني له تأثيره في صحة الأم وفي إمكانات الرضاع كما أن الرعاية البدنية والنفسية للوليد تستدعي ضبطاً وتنظيماً للنسل، وقد استدل هذا الفريق على صحة رأيه بما رواه بعض الصحابة: «كنا نعزل على عهد رسول اللّه والقرآن ينزل»، وفي رواية ثانية: «كنا نعزل على عهد رسول اللّه فبلغه ذلك فلم ينهنا»[3].

- فريق ثانٍ حمل لواءه الشيخ محمد أبو زهرة ورأى في تحديد النسل معارضة

---

(1) رواه أبو داود (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 1، سبق ذكره، ص 99).

(2) رواه الترمذي وابن ماجة (المرجع نفسه، ج 6، ص 188). راجع في هذا الشأن بحثنا: «وضعية المرأة في التراث الفقهي القديم»، مجلة **بحوث جامعية**، ع 1، تونس، 2001، ص

(3) رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة وابن حنبل (فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج 4، سبق ذكره، ص 206).

لنصوص السنّة الصريحة التي تأمر المسلمين: «تناكحوا تناسلوا فإني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة»[1].

غير أن موقف الفريق الأول وإن كان لم يقبل من أنواع التنظيم إلا العزل الذي كان يعمل به في عهد النبي، فإنه وقعت معارضته بشدة اعتماداً على قول النبي في شأن العزل: «إنه لا يغير إرادة اللّه»، فتنظيم النسل في رأي المحافظين وأد خفي[2].

بيد أن موقف المحافظين كان متعارض مع السياسة التي تريد الحكومة المصرية أن تتوخاها لمجابهة النمو الديموغرافي المطّرد، فاضطرت إلى الاعتماد على فتاوى بعض العلماء المعتدلين وإلى استخدام حديث «جهد البلاء كثرة العيال مع قلة الشيء»، وتعليقه في لافتات على واجهات المستشفيات المصرية[3]. إن هذه الحادثة تدعونا إلى التنبيه إلى المأزق الفكري الذي انحصر داخله الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ذلك أن المحافظين، كما التحديثيين، كثيراً ما كانوا يستندون وإن بدرجات متفاوتة على النصّ الديني لتثبيت مقالة أو في المقابل لإثبات تهافتها. إن هيمنة النصّ على الفكر وعلى طرائق الاحتجاج هي التي تفسر لنا المفارقة التي لاحظناها ومفادها أن الناقدين للحديث النبوي ولرواته كثيراً ما كانوا يلجأون بدورهم لنصوص يدعمون بها موقفهم، وفي غياب أدوات منهجية بديلة مستمدة من مكتسبات العلوم الحديثة يظلّ النصّ حاضراً ومهيمناً حتى على الذين يدعون الدعوة للتخلص من هيمنته.

وثمة منزع آخر في استخدام الحديث النبوي ويتجلى في الدراسات التي يروم أصحابها إثبات أن العلوم العصرية كلها موجودة في نصوص القرآن والسنّة، ولئن عمد بعض المفسرين والعلماء إلى ردّ كل المكتشفات الحديثة والاختراعات العلمية كالطائرة والكهرباء إلى القرآن للدلالة على إعجاز القرآن من ناحية وإلى

---

(1) رواه ابن حنبل (المرجع نفسه، ج 1، ص 228).

(2) راجع بأكثر تفصيلاً المجادلات التي دارت بين العلماء المصريين حول تنظيم النسل:
Juynboll, "The hadith in the discusion on birth control", *in Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, Lisboa, 1968, Leiden 1971, pp. 373-379.

(3) Juynboll, "The hadith in the discussion on birth control".

عدم تعارض الدين والعلم من ناحية ثانية، فإن اتجاه بعض الباحثين إلى الأحاديث النبوية يخدم غرضاً آخر يتمثّل في إثبات ما يحويه الحديث النبوي من ثروة علمية «لم يترك نبي أو مصلح لأمته مثله (. . .) ستظل الأيام تفخر به وتحرص عليه وتستدل به، يهديها السبيل وينير لها الطريق، يشعّ منه نور يبدد من طريقها حالك الظلمات كلما تكالبت عليها النوائب والمدلهمات»[1]، فإعجاز الأحاديث «تنكبوا الغبار فإن منه تكون النسمة»، تتجلى فيه دقة علمية معجزة إذ يكون معناه: «تجنبوا الغبار، فإنه بسبب وجوده في الهواء به كائنات حية صغيرة لا يمكن للعين أن تستبينها تسبب أضراراً لكم. وليست هذه الكائنات الحية التي يشير إليها الحديث إلا البكتيريا والجراثم التي كشفها الإنسان بعد أن عرف المجهر الكهربي الذي يستطيع الإنسان به تمييز الكائنات التي لا يزيد قطرها على جزء واحد من ألف جزء من البوصة»[2]، وحديثه: «لما كذبتني قريش قمت في الحجر فجلا اللّه لي بيت المقدس، فطفقت أخبرهم عن آياته وأنا انظر إليه» يبيّن أن التلفزة أو الرؤية عن بُعد لم تحدث لأول مرة في تاريخ البشر في هذا العصر كما يعتقد الناس، ولكن قبل ذلك بأمد بعيد وبالتحديد في عصر محمد[3].

وتتوالى قراءات غرضها أسلمة الحداثة وإضفاء لباس إسلامي على علوم لم تنشأ إلا للبحث في الحديث النبوي كما في النصّ القرآني عن علوم ومخترعات أنتجها الغرب، مثلما يقع البحث عن «قيم إسلامية» سبقت الغرب فيما توصل إليه ويتوجب تطبيقها في مجتمعاتنا والاستعاضة بها عن المكتسبات العلمية الوافدة من الغرب. وأوضح مثال على هذه النزعة كتاب محمد عثمان نجاتي **الحديث النبوي وعلم النفس**[4]، ففي مقدمته يبيّن الكاتب الهدف من هذه الدراسة وهو أن علم

---

(1) أحمد محمد سليمان، **القرآن والطب**، ط 5، القاهرة، 1985، ص 29. وهذا الاتجاهات الحديثة وإيجاد سند لها في النصّ التأسيسي. وفي ما ألفه طنطاوي جوهري ومصطفى محمود وعبد الرزاق نوفل أكثر من دلالة.

(2) المرجع نفسه، ص 93.

(3) المرجع نفسه، ص 96.

(4) محمد عثمان نجاتي، **الحديث النبوي وعلم النفس**، ط 1، بيروت، 1989. والملاحظ أن للمؤلف نفسه كتاب **القرآن وعلم النفس**، ط 1، بيروت، 1982.

النفس الذي يدرّس الآن في الجامعات العربية والإسلامية مستمد من الغرب وخاضع لنتائج البحوث التي أجريت في مجتمعات غربية غير إسلامية لها تصورها الخاص عن الإنسان ولها فلسفتها الخاصة في الحياة، وذلك لا يتفق في بعض المفاهيم مع التصور الإسلامي للإنسان، «ولذلك فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في كثير من هذه المفاهيم، ومناقشتها في ضوء التصور الإسلامي للإنسان». غير أن هذا الباحث أنصب همّه في عديد فصول كتابه على إسقاط نظريات علم النفس الحديث ومصطلحاته على علم الحديث موهماً أن الإسلام سبقها وأتى بمبادئها قبل قرون طويلة[1].

إن حضور الحديث النبوي في الفكر الإسلامي المعاصر لا يقتصر على التوظيف الذي يقوم به ممثّلو الحركات الدينية ولا المحافظون الذين يحتكرون الحلول المناسبة للقضايا المطروحة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة، فعديد المؤلفات تُقبل عليها الطبقات الشعبية، وتباع بأسعار زهيدة ويستلهم منها المؤمنون الحكم والنصائح والمواعظ[2].

بيد أن حضور نصّ الحديث النبوي لم يكن مطلقاً، ذلك أن الكثير من الكتابات في الفكر العربي والإسلامي الحديث تتضمن مواقف سلبية من الحديث وإن كانت هذه المواقف ضمنية لم يصرّح بها أصحابها أحياناً، فلم يكن الاعتماد في صياغة المواقف مرتكزاً على الحديث النبوي وتجلت نزعة تدعو إلى جعل القرآن نصاً محورياً فهماً وتأويلاً وتدبّراً[3].

---

(1) انظر على سبيل المثال عناوين الفصول: التعلم في الحديث، ص 133. إثارة الدافع بالترغيب والترهيب، ص 169. المشاركة الإيجابية والممارسة الفعلية، ص 187. استعانة الرسول بالرسم البياني، ص 196.

(2) من بين هذه المؤلفات كتاب ابن قيم الجوزية: **الطب النبوي**. ونجد في هذا الكتاب وصايا النبي لعلاج مختلف الأمراض العضوية والنفسية كعلاج الطاعون والسحر والعين والعشق. انظر: ابن قيم الجوزية، **الطب النبوي**، تقديم وتحقيق عبد الغني عبد الخالق، بيروت، 1983.

(3) قمنا بعمل إحصائي لاستجلاء مدى حضور الحديث النبوي في مستوى الاحتجاج وتثبيت المقالة من خلال عدد من المؤلفات الحديثة لكل من علي عبد الرازق والطاهر الحداد وخالد =

إننا لا نبالغ إذا اعتبرنا النصّ الحديثي قد بدأ يفقد مكانته[1] التي كانت له في السابق، فلم تعد قيمة الحديث مرتكزة بدرجة أولى على مدى صحته أو ضعفه حسب معايير نقّاد الحديث بقدر ما كان حضور الحديث محكوماً بغرض نفعي مباشر وبمدى اتفاقه مع مضامين الدعوات الإصلاحية.

كما أن علماء الدين من خلال خطابهم الديني القائم على التكرار والاجترار للمقولات القديمة يكشفون عن بنية معرفية وعقائدية دوغمائية توحد بين سلطتهم والمعرفة الدينية، وتوهم بالاستجابة لنداء الدين والخضوع للمشيئة الإلهية، وحجتهم في ذلك أن الأحكام الدينية هي أحكام شرعية لأنها مستنبطة من الأصول الإسلامية وبالخصوص من القرآن والسنّة النبوية.

ولا نجازف بالقول أيضاً إذا اعتبرنا علماء الدين اليوم، المنتمين إلى المؤسسة الدينية الرسمية، بحكم غلبة الطابع النقلي على علمهم وبحكم الارتباط بينهم وبين جهاز السلطة هم صورة لعلماء الحديث قديماً، فتصورهم للحقيقة وتعصبهم ضدّ أي اجتهاد لا سند له من النقل رديف لما قام به نقّاد الحديث حين استبعدوا من مجال الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات بعد أن ساعدتهم السلطة السياسية على القضاء على الاعتزال. أفلا تعني بداية استعادة المسلم اليوم وعيه المسلوب ووقوفه ضدّ كل منازع الردة العقلية وأشكال مصادرة حقه في النظر الحرّ الناقد في موروثه الديني استعادة جديدة لحركية الماضي قبل طغيان المنهج النقلي؟ ثم أليست هذه المواقف النقدية التي فصّلنا القول فيها هي تعبير الفكر الإسلامي اليوم عن حيرته وبحثه عن مسالك جديدة يحيي بها سنّته الثقافية المتحنطة؟ مثل هذه الحيرة وهذا البحث لخصه موقف عبد المجيد الشرفي من الحديث النبوي،

= محمد خالد ومحمد أحمد خلف اللّه، ولاحظنا في كتابات هؤلاء ضعف الاعتماد على الحديث النبوي وأحياناً انعدامه.

(1) تتدعم هذه الملاحظة أكثر عند دراسة منزلة الحديث النبوي في التفسير القرآني في العصر الحديث، فعديد المحاولات التفسيرية الحديثة انبنت، مقتفية في ذلك أثر عبده، على الدعوة الصريحة إلى ترك الحديث النبوي والاكتفاء بالقرآن. انظر على سبيل المثال: محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، دمشق، 1990. نيازي عز الدين، **إنذار من السماء**، دمشق، 1997.

حين وصفه بقوله: «هو ذخيرة تنبض بالحياة، موحية بالمواقف النبيلة الخالدة، ولكن هذا الكنز يحتوي على الغث والسمين، وعلى الأخضر دوماً وعلى اليابس الذي فارقته الحياة، وعلى ما هو صدى لقيم المجتمعات التقليدية وما هو صالح في كل الظروف والأحوال. فهو إذن في حاجة أكيدة إلى المساءلة وإلى المرور عبر الغربال الدقيق. ولا مناص في كل الحالات من عرضه على محك النقد المستنير بتوجهات الرسالة، بعيداً من التقديس وحرفية النصوص، فذاك بلا مراء هو شرط بقائه حياً في النفوس. فهل من مستجيب؟»[1].

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 182.

الخاتمة

وبعد، فما الذي يمكن الخروج به من تحليل مختلف المواقف المعاصرة من الحديث النبوي؟ وما هي قيمة هذه المواقف؟ وهل استطاعت الإلمام بكل الإشكاليات التي يطرحها الحديث النبوي والعلوم المتصلة به مفهوماً وإجراء؟

لقد سعينا إلى تقديم هذه المواقف بموضوعية الباحث الذي يستبعد من دائرة بحثه كل النوازع الذاتية والأهواء الفردية، لكن البحث العلمي الصحيح لا يكتفي في تقديرنا بالدراسة الوصفية الباهتة التي لا تمس جواهر الحقائق التاريخية، فكان جهدنا متجهاً إلى استنطاق النصوص التي اشتملت عليها مدونتنا وإلى تجاوز التسطيح الغالب على الدراسات في الفكر الإسلامي المعاصر وإبراز ما كان من قبيل المنسي أو المهمل أو المزيف، فأظهرنا ما يقوم به الفكر الإسلامي السنّي اليوم من تغييب حقائق أثبتها التاريخ يأبى هو الإقرار بها ولا يقدم سوى رؤية انتقائية مسطحة ومشوهة للتاريخ تلائم أغراض المحافظين الآنية وتساهم في تجييش عاطفتهم الدينية، كما حاولنا جمع المواقف المعاصرة الناقدة للحديث النبوي التي تمكّنا من الاطّلاع عليها سواء تلك التي صرح بها أصحابها أو لمّحوا إليها.

ولاحظنا أن هذه المواقف على قلتها تعمل على تجاوز النظرة التقديسية للتراث وتروم إعادة النظر في المسلّمات التي رسخت في الضمير الديني، وهي على ما نجده في مناهج أصحابها أو في مضامينها الناقدة من تعثّر ومن قصور نظر أحياناً تعبّر بصدق عن تفاعل أصحابها مع المستجدات التي حصلت في العالم العربي من قرن ونصف على الأقل، وسلكنا باهتمامنا بكل المواقف على اختلاف

منازعها منهجاً مغايراً للكتابات السلفية التمجيدية التي تروّجها اليوم الهيئات الدينية والمؤسسات التعليمية المحافظة والتي تهمش كل حسّ نقدي في تناول التراث وتظهره للقارئ المسلم نتاجاً فكرياً هدّاماً وهرطقات لا صلة لها بالعقيدة الدينية الصحيحة.

لقد تتبعنا الاصطلاحات الحافة بالسنّة كالحديث والخبر والأثر والبدعة، ولاحظنا تداخل هذه التعريفات وتضاربها، ومحاولة الدارسين المحافظين الإيهام بالتماثل بين مصطلحي السنّة والحديث رغبة في إكساب كل أقوال النبي حجية تلي القرآن إن لم تكن تضاهيه، كما لاحظنا شمول مفهوم السنّة لديهم لكل ما أثر عن النبي من قول أو فعل أو إقرار وأيضاً لكل ما قدسه الضمير الإسلامي من أقوال الصحابة والخلفاء الراشدين، لكن هذه التعريفات بدت لنا نظرية ولا تتصل بالواقع التاريخي الذي نشأت فيه وغلب عليها التكرار والاجترار والإفقار المعرفي. وبيّنا كذلك الإهمال الذي يتعامل به هؤلاء الدارسون مع الحديث القدسي وسكوتهم عن كل الإشكاليات التي يثيرها هذا النوع من الحديث كمسألة الوحي ومدى تدخل النبي في صياغة هذه الأقوال. ومثلما كان تقليب المسلّمات في شأن مسألة الوحي لا يزال محاطاً بسياج عقائدي صارم، كانت إعادة النظر في المرتكزات التاريخية واللاهوتية التي ولّدت هذا الضرب من النصوص أمراً في حاجة إلى طول تدبر وتفكير عميق.

أما في خصوص موقف الفكر الإسلامي الحديث من تدوين الحديث النبوي، فقد تتبعنا المجادلات التي دارت حول حقيقة موقف النبي والصحابة من تقييد الحديث، وأظهرنا الصلة بين هذه المجادلات وتأسيس حجية السنّة، وانتهينا إلى أن التضارب الحاف ببداية تقييد الحديث وصولاً إلى تدوينه في بداية القرن الثاني للهجرة هو نتيجة لما نقله القدامى من أخبار متناقضة قد تعكس مواقف فردية أو غايات سياسية ولا تصور بالضرورة الواقع التاريخي لتدوين الحديث النبوي، واستخلصنا أيضاً أثر العقلية الإسلامية التي تقدّس المشافهة في تأخير تدوين الحديث ودور تذبذب مواقف السلف من الاهتمام بالسنّة في إنزالها المكانة نفسها التي حظي بها القرآن حفظاً وتدويناً، كما استخلصنا دور المجادلات التي كانت

قائمة بين السنّة والشيعة في سكوت كل طرف عن صحة علم الطرف المقابل وإرجاع كل فئة تدوين علمها إلى فترة مبكرة من ظهور الإسلام.

وأما أبرز المجادلات التي طغت على الدراسات الحديثية المعاصرة فهي تلك المتعلقة بمدى التحريف الذي لحق بأحاديث الرسول والبداية الحقيقية لعملية الوضع في الحديث، فكان احتداد المواقف من أمانة الصحابة وصحة نقلهم لنصوص الحديث النبوي ومن العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية التي دفعت الصحابة، ومن بعدهم بقية الرواة، إلى الزيادة في الأحاديث معبّراً عن الحساسية الدينية التي تصيب الفكر الديني إزاء كل نظرة فاحصة تروم إعادة النظر في الصلة الوثيقة المقررة بين صحة الأخبار المنسوبة إلى النبي والرجال الذين نقلوها وهم بالأساس صحابة النبي.

ولاحظنا استئثار الصحابي أبي هريرة بجلّ الانتقادات التي وجهت إلى الصحابة بسبب الأخبار التي نقلتها كتب التاريخ والتراجم عن حياته الأولى إثر إسلامه وظروف صحبته للنبي. غير أن الجدال الذي دار حول مرويات أبي هريرة وموقف الصحابة وعلماء الحديث منها كان أكثر حدّة، خصوصاً لاتهام أبي هريرة بالإرسال والتدليس وكثرة أخذه عن رواة الإسرائيليات، فبدت لنا المسلّمة المتعالية التي قدّسها الضمير الإسلامي والمتعلقة بتنزيه الصحابة عن التدخل الإرادي وغير الإرادي في نقل أقوال النبي وأفعاله قد بدأت تفقد الكثير من تماسكها من خلال تأكيد بعض الدارسين المحدَثين على الجانب البشري في حياة هؤلاء وانخراطهم في تاريخ معقد لا ينسجم البتة وما أضفي عليهم من عدالة مطلقة، فلا يعدو هذا التقديس في حقيقة أمره أن يكون مسألة افتراضية وضعها الإسلام السنّي تشريعاً لسلطة الصحابة بعد وفاة الرسول أيام الخلاف الشديد الذي بدأ في أعقاب الخلافة الراشدة وهو تقديس يحجب التأثير الذي مارسته العوامل القبلية والاقتصادية في المجتمع الإسلامي الناشئ، ويغيّب التاريخ الحقيقي الذي أسند فيه الشيعة العصمة لأئمتهم والسنّة العدالة المطلقة لصحابتهم.

ومثلما اتجه النقد إلى صحابة عديدين، أمثال أبي هريرة وعبد اللّه ابن عباس، فقد تناول أيضاً العوامل الدينية الدافعة إلى وضع الحديث كحاجة العصر

الإسلامي إلى فهم مسائل عديدة وردت مجملة في القرآن ولا يمكن فهمها إلا بالاستناد إلى معارف أهل الكتاب، وكحاجة الفقهاء إلى استنباط تشريعات جديدة دون إعلان خروجهم عن مبدأ الاعتماد على النصّ والصراع الدائر بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، وقد جرّ النقد الذي وجه إلى الروايات التي حملتها كتب الصحاح، والتي عدّت في نظر أبي رية وغيره موضوعة، إلى انتقاد منهج توثيق الحديث المعتمد في تصحيح الروايات لارتكاز هذا المنهج على مقياس أخلاقي ديني (العدالة والضبط) لضمان صحة الخطاب المقدس ولاستبعاد ما سماه القدامى بـ «الكذب في الأخبار».

لكن رقابة علماء الحديث على أخلاق ناقلي الخبر بالحرص على عدالة الراوي وضبطه لم تكن في رأي بعض المفكرين ذوي الحسّ النقدي كفيلة بتحقيق صحة الخبر، فكان تأكيدهم على أن صحة الخبر لا تتعلق بمجرد أخلاقية الناقلين وإنما بمعرفة طبيعة المقام وسياقات التلفّظ وآليات الذاكرة البشرية في الإدراك والتقبل والدوافع الذاتية التي قد تحمل الراوي على الإخبار عن نفسه وعن الآخرين وبمدى موافقة الخبر لما يصرّح به القرآن واتفاقه مع طبيعة الوقائع المُخبَر عنها.

إن هذه المواقف الناقدة، التي كانت من أثر اطّلاع أصحابها على آراء مغمورة في التاريخ الإسلامي كآراء المعتزلة والشيعة من صحة الأخبار التي يّدعي أهل السنّة وثوقيتها، وإحدى نتائج اطّلاع المفكرين المحدثين بدرجات متفاوتة على مناهج نقدية جديدة وعلى آراء استشراقية لا عهد للفكر الإسلامي التقليدي بها ولا بمناهج بحثها، انعكست على منزلة الحديث اللغوية والتشريعية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، فوجدنا بعض هؤلاء المفكرين يطرح إشكاليات تلقي أضواء جديدة على عملية تلقي الراوي للخبر والتحريف غير المقصود الذي يدخله الراوي على لفظ الحديث ومعناه على حدّ السواء، وهي إشكاليات لا تبعد عن المفاهيم التي صاغتها العلوم الإنسانية حديثاً، كمفهوم «التمثل».

أما نظرتهم إلى الأسباب التي حدت بعلماء اللغة إلى عدم الاحتجاج بالحديث فهي لا تتجاوز في رأينا ما قرره النحاة القدامى وإن كنا لمسنا تأويلات

لم تستطع تغيير الإهمال الذي تعامل به النحاة قديماً مع الحديث، فبقيت قرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة الداعية إلى الاحتجاج بالحديث نظرية ولم يقع تطبيقها في الدراسات اللغوية، وكذلك الشأن في مسألة اعتماد أخبار الآحاد في التشريع، فقد لاحظنا عزوفاً عن القول بحجية السنّة وبموجب العمل بمقتضاها ودعوة صريحة إلى اكتفاء المسلم اليوم بالقرآن وبالسنن العملية المتواترة، وهو الموقف نفسه الذي اتخذه أصحاب الرأي قديماً من أخبار الآحاد، فكان تواتر الاستشهاد بحديث «تأبير النخل» في الفكر الإسلامي المعاصر تعبيراً عن اقتناع المسلم اليوم بعدم إلزام الأحاديث التي تنقل حياة النبي العادية بين قومه مما لا صلة لها بالتشريع، وبضرورة المسلم إلى حلّ معضلات حياته المادية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية وفق المبدأ الذي قرره الرسول حين خاطب قومه بقوله: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**».

هكذا كانت مواقف المفكرين المحدَثين من الحديث النبوي انطلاقاً من بداية هذا القرن ووصولاً إلى مشارف نهايته، وهنا يتعين التأكيد في خاتمة بحثنا على أن انبثاق المواقف النقدية الأولى للحديث النبوي لدى كل من محمد عبده ومحمد رشيد رضا داخل مجال الإصلاح الديني وفي نطاق الدفاع عن النصّ القرآني بصفته نصاً يكفل وحده النهوض بالأمة جعل هذه المواقف محدودة ومشتتة ولا ترقى إلى مستوى النقد الشامل لآليات الرواية ولكل الإشكالات الحافة بعلم الحديث، لكنها على محدوديتها كان لها أثر في الأجيال اللاحقة التي تأثرت بمدرسة المنار وسارت على خطاها، بل يمكن القول إن دعوة عبده ورضا إلى إصلاح التعليم الديني وتجديد مادته هي التي أدخلت حركية جديدة، حتى لدى علماء الدين المحافظين، فانعكس ذلك على الحديث النبوي حين دعتهم ضرورة الدفاع عن علوم الشريعة وعن الفهم الذي ألفوه لتلك العلوم إلى إنشاء هيئات ومنظمات تدافع عن الحديث وعن روايته وتعمل على إقناع المسلم المعاصر بسلامة منهج المحدّثين واستيفاء الأحاديث التي وثقها نقّاد الحديث شروط الصحة، ما يجعلها أصدق نصوص وأصحها بعد القرآن.

وقد حرصنا على تحليل المجادلات المتعلقة بصحة الحديث النبوي وبحجية

السنّة، وقصدنا بالمزاوجة بين المواقف الأكثر تقابلاً وتعارضاً تحديد نظام الفكر لكل باحث تحديداً أفضل برسم سماته وخصائصه من خلال عناصره التكوينية الأكثر تعارضاً، وقد سمح لنا هذا المنهج باستكشاف طبيعة المجادلات التي تمحورت حول صحة الروايات التي نقلتها كتب الحديث وقيمة المنهج الذي اعتمد في توثيقها، واستنتجنا أن هذه المجادلات لم تلتزم بما يقتضيه البحث العلمي من موضوعية ومن احترام للفكر المخالف مهما تعمقت هوة الخلاف وتعارضت الرؤى والمواقف، وطبيعي، والحالة هذه، ألا يكون لهذه الردود قيمة علمية تذكر باستثناء تعبيرها تعبيراً صريحاً عن الحساسية الدينية التي يتعامل به المسلم المعاصر مع المواضيع التي أكسبها الضمير الديني قداسة، وتجلى لنا في الردود التي هاجمت محمد توفيق صدقي ومحمود أبو رية وأحمد أمين منهج نقلي ينطوي على تسليم كلي بالنتائج التي قبلها المسلمون على أنها حقائق مطلقة ونتائج نهائية لا سبيل البتة إلى الطعن فيها أو الدعوة إلى إعادة النظر في بنائها، لكن هذا المنهج بدا باهتاً ومتصدعاً وغير قادر على رأب صدع وشرخ يتعمق كل يوم في الوعي الإسلامي الحديث، كما أن هذا المنهج لا أثر فيه للثراء الذي نجده في المؤلفات القديمة، فكان الركون إلى إكثار النقول والشواهد عن علماء السلف إمعاناً في إهدار البُعد التاريخي الذي يفصلنا عن تلك النصوص، فانعكس ذلك سلباً على قيمة مؤلفات أصحاب هذا التيار المحافظ، ولم نلمس سوى صورة مشوهة لفكر المحدّثين القديم وللفكر الأصولي أيام حيويته وثرائه، ونتاج فكري غلب عليه التسطيح والتعميم والإيهام بقوة الحجج المقدمة وجدواها، في حين أن هذا المنحى لا يعبّر إلا عن نزعة دفاعية تنكفئ على الذات وتضخمها وتتوهم وجود أعداء يتربصون بالدين لإضعافه.

إن تباين المواقف من صحة الحديث النبوي وأمانة نقلته، ومن قيمة الحديث في التشريع، يكشف عن تصدع المنظومة الأصولية القديمة وعدم قدرتها على الصمود تحت وطأة الثورات الصناعية والتقنية والإعلامية وما يشهده العالم من تحولات في القيم ووسائل المعرفة، فلم يعد باستطاعة المؤمن في عصرنا أن يطمئن إلى معايير القدامى وأن يستمر في النظر إلى العالم والأشياء عبر قيمهم

التقليدية وعبر رؤاهم واجتهاداتهم في تأويل النصوص وممارسة الدين ولا أن يحتمي بالنصوص معتقداً احتواءها على كل الحلول لمعضلات الواقع. لكن المواقف الناقدة للسنّة لم تكن كلها ذات قيمة علمية، ذلك أنها كانت محكومة بثقافة أصحابها ومدى اطلاعهم على منجزات العلوم الإنسانية وبالخصوص على مقتضيات المنهج التاريخي وما يتطلبه هذا المنهج من صرامة ومن مسافة تفصل الباحث عن النصّ مهما قدّسته الممارسة الإسلامية.

إن تحليلنا لمنزلة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي المعاصر يظهر دون مواربة ضعف هذه المنزلة قياساً إلى ما حظي به الحديث النبوي من مكانة لدى المحدّثين والأصوليين في القرون الإسلامية الأولى من خلال تنبّه المفكرين المحدثين إلى أن تشكّل منزلة السنّة كان عملاً تاريخياً قام بها المسلمون عقب وفاة الرسول رغبة في إكساب أقواله وأفعاله حجية.

ومنطقي هنا أن يترافق انزياح سلطة الخبر مع انزياح سلطة السلف، أي سلطة الإجماع، التي كانت ضامنة لصحة النصّ القرآني ولصحة السنّة النبوية المتواترة، فكان إنكار حجية الإجماع نتيجة منطقية ترتبت عن مراجعة نقدية لما حدث تاريخياً من انتصار الأيديولوجيا الحديثية وإنكار السنّة بصفتها أصلاً ثانياً من أصول الفقه، ولا مناص من القول إن هذه النظرة النقدية تمس حتماً من قيمة الشهادة في التراث الديني، فلم يعد إجماع الصحابة ولا إجماع العلماء هو القول الفصل الذي لا يجوز لأحد من المسلمين الخروج عليه.

وصفوة القول إن محاولات الباحثين المحدثين لإدخال الحداثة الفكرية على مجال قراءة النصوص التأسيسية ونقدها مثّلت خطوات أولى لزحزحة الموضوعات التقليدية إلى إشكاليات جديدة، من خلال دعوتهم إلى استمرار عملية نقد نصوص الحديث النبوي وإلى إبقاء هذه النصوص منفتحة ومتحركة وقابلة للتجدد عن طريق مواصلة عملية تصحيح الحديث قبولاً ورفضاً بناء على معايير اجتهادية ووفق فكر إنساني متطور، ولا تعدّ هذه الدعوة بأية حال نكراناً لجهود علماء الحديث ولا جحوداً لما بذلوه في سبيل تمحيص الروايات واستبعاد الموضوع منها، فحسبهم أنهم استطاعوا تخليص الحديث النبوي من عشرات الآلاف من الأحاديث

المنسوبة خطأ إلى النبي، وما كان مبدأ نقّاد الحديث في ثبوت صحة أحاديث «الصحاح» طبّق شروط الصحة التي وضعوها هو المبدأ الذي يتعين على المسلم المعاصر سلوكه، فله الحقّ في وضع مقاييس جديدة تستجيب لروح العصر ولمقاصد الإسلام الحقيقية ولا يتم ذلك إلى بفكّ الصلة الرابطة بين الحديث من جهة والعقائد وأصول الفقه من جهة ثانية وإعادة تفكيك المدونة الحديثية انطلاقاً من كون الحديث النبوي في الصورة التي دوّن فيها لا يمكن عدّه تسجيلاً أميناً ومطابقاً لأقوال النبي وأفعاله أو إقرارات، وإنما هو تمثّل لعدد محدود من تلك الأقوال والأفعال.

ولئن لم يرتقِ الحسّ النقدي الذي بدا لنا في كتابات محمد توفيق صدقي وأحمد أمين ومحمود أبو رية إلى مستوى النقد الجذري لأصول الرواية في الإسلام والتحليل الشامل لكل الملابسات التي أدت إلى توظيف الحديث النبوي في المجالات الدينية والاجتماعية، والفهم العميق لدلالات نصوص الحديث ولوظائفها والنظر الفاحص في كل الإشكاليات التي تطرحها علوم الحديث، والاستشراف الدقيق لمكانة الحديث النبوي بصفة خاصة والنصّ الديني بصفة أشمل في حياة المسلم الراهنة، فإن كتابات هؤلاء الباحثين تظهر دون مواربة بداية الوعي بضرورة مساءلة منزلة النصّ الديني وتحويله من نصّ يستقطب الحقيقة المطلقة إلى نصّ قابل للمساءلة، وبلزوم عقلنة المقدس وتحرير الفرد **أولاً** من إسار النصّ من خلال إبقائه قابلاً للمساءلة بعد هيمنة الأيديولوجيا الحديثية على العقل الإسلامي، والمراجعة **ثانياً** لهيمنة المؤسسة الدينية على ميدان المعرفة الدينية واحتكارها لما تراه الفهم الصحيح والأوحد للنصّ ولقضاياه.

وأخيراً فإننا لم نقصد بدراستنا هذه البحث عن الحلول ولا تلمس الإجابات عن كل الأسئلة التي تطرح اليوم بإلحاح على الضمير الديني، فحسبنا أن نتوفق إلى تحليل كيفية تعامل المسلم المعاصر مع موروثه الديني وأن نكشف عن التحولات الفكرية التي يعيشها الفكر الإسلامي اليوم بفعل الضغوط التاريخية التي يمر بها دون أن يقدر على تجاوزها إلى مواءمة جديدة وفاعلة بين الإسلام والحداثة.

قائمة المصادر

- عبده، محمد:
  - **رسالة التوحيد**، ط 1، القاهرة، د.ت.
  - **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمع وتقديم وتحقيق محمد عمارة، ط 1، بيروت، 1972، (5 أجزاء).
  - (محمد رشيد رضا)، **تفسير المنار**، مصر، مطبعة المنار، 1927-1928.
- رضا، محمد رشيد، مجلة **المنار**، ط 2، مصر، الأعداد ما بين السنوات 1906-1928.
- صدقي، محمد توفيق :
  - «الإسلام هو القرآن وحده»، مجلة **المنار**، م 9، 1907.
  - «الإسلام هو القرآن وحده، رد لرد»، م 9، 1907.
- أمين، أحمد:
  - **فجر الإسلام**، ط 11، بيروت، 1975.
  - **ضحى الإسلام**، بيروت، د.ت، (3 أجزاء).
  - **ظهر الإسلام**، ط 5، بيروت، د.ت، (4 أجزاء في مجلدين).
  - **يوم الإسلام**، ط مصر، د.ت.
- عبد الخالق، عبد الغني، **حجية السنّة**، ط بيروت، 1986.
- أبو رية، محمود:
  - **أضواء على السنّة المحمدية أو دفاع عن الحديث**، ط 3، القاهرة، د.ت.

- **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ط 3، مصر، د.ت.

- الصالح، صبحي، **علوم الحديث ومصطلحه**، ط 17، بيروت، 1988.
- أبو زهو، محمد، **الحديث والمحدّثون**، ط بيروت، 1988.
- السباعي، مصطفى، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ط 4، بيروت 1985.
- الخطيب، محمد عجاج:
  - **أبو هريرة راوية الإسلام**، ط القاهرة، 1984.
  - **السنّة قبل التدوين**، ط 1، القاهرة، 1963.
- العمري، أكرم ضياء، **بحوث في تاريخ السنّة المشرفة**، ط 2، بغداد، 1972.
- عتر، نور الدين، **منهج النقد في علوم الحديث**، ط 3، دمشق، 1981.
- فلاتة، عمر، **الوضع في الحديث**، ط 1، بيروت - دمشق، 1981 (3 أجزاء).

قائمة المراجع العربية

- آدمز، شارل، **الإسلام والتجديد بمصر**، ترجمة عباس محمود، مصر، 1935.
- أركون، محمد:
  - **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، 1986.
  - **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، ط 1، بيروت، 1987.
  - **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط 1، لندن، 1990.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، مصر، 1964، (16 جزءاً).
- أدهم، إسماعيل، **المؤلفات الكاملة**، القاهرة، 1986.
- الأسد، ناصر الدين، **مصادر الشعر الجاهلي**، ط 8، بيروت، 1988.
- إسماعيل، محمود، **قضايا في التاريخ الإسلامي**، بيروت، 1974.
- إسرائيل، أبو ذؤيب، **كعب الأحبار**، ط 1، القدس، 2008.
- الأعظمي، مصطفى، «المستشرق شاخت والسنّة النبوية»، ضمن **مناهج المستشرقين**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1985، (جزءان).
- الأفغاني، سعيد:
  - **عائشة والسياسة**، ط 2، بيروت، 1980.
  - **في أصول النحو العربي**، ط 3، دمشق، 1964.
- الألباني، ناصر الدين، **تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق للربعي**، بيروت، 1987.
- الآمدي، أبو الحسن علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مصر، 1967.

- أمين، أحمد:
  - **حياتي**، ط 5، مصر، 1965.
  - **زعماء الإصلاح**، ط 4، مصر، 1979.
- أمين، حسين أحمد، **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية**، بيروت، 1985.
- أمين، عثمان، **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، ط 2، مصر، 1965.
- أومليل، علي، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت، د.ت.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ط مصر، 1987.
- أبو العبنين بدران، بدران، **أصول الفقه الإسلامي**، القاهرة، 1984.
- بسيوني، كمال، **عائشة بنت طلحة**، ط 2، مصر، د.ت.
- البغدادي، الخطيب، **تقييد العلم**، تحقيق يوسف العش، ط 2، بيروت، 1974.
- بكري، أحمد أمين، **أدب الحديث النبوي**، ط 1، بيروت، 1983.
- بلاشير، ريجي، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، د.ت.
- البهنساوي، سالم، **السنّة المفترى عليها**، ط 3، مصر - الكويت، 1989.
- التارزي، مصطفى كمال، «الوحي وختم الرسالة في الإسلام»، ضمن **الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني بتونس**، أيار/مايو 1979.
- تركي، عبد المجيد، **مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي**، ط 1، بيروت، 1986.
- التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، إسطنبول، 1984، (جزءان).
- ابن تيمية، تقي الدين، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، بيروت، 1978.
- جابر، ناسم حبيب، **الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة**، ط 1، بيروت، 1987.
- الجابري، محمد عابد:
  - **نقد العقل العربي**.
  - **تكوين العقل العربي**، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1987.

- **بنية العقل العربي**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1986.
- **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1990.

- جب، هاملتون، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة هاشم الحسيني، بيروت، 1966.
- الجاحظ، أبو عثمان:
  - **البخلاء**، ط بيروت، 1963.
  - **الحيوان**، ط 2، القاهرة، 1950، (7 أجزاء).
- جدعان، فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ط 3، عمان ، 1988.
- الجرجاني، **كتاب التعريفات**، بيروت، 1985.
- الجزائري، طاهر، **توجيه النظر على علم الأثر**، القاهرة، 1329هـ.
- الجويني، **الإرشاد**، مصر، 1950.
- حاجي، خليفة، **كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون**، ط بيروت، 1982.
- ابن حجر، **الإصابة في معرفة الصحابة**، بيروت، د.ت.
- الحديثي، خديجة، **موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف**، ط 1، بغداد، 1981.
- ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، القاهرة، 1329هـ.
- ابن حزم، أبو محمد علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط 2، بيروت، 1987.
- الحسني، إسماعيل الخطيب، **تحذير أهل الإيمان عن الحكم بغير ما أنزل الرحمن**، ط 3، السعودية، 1987.
- الحسني، هاشم معروف، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، بيروت، د.ت.
- حسين، طه، **المجموعة الكاملة**، ط بيروت، 1973.
- حسين، محمد الخضر:
  - «الاستشهاد بالحديث في اللغة»، مجلة **مجمع اللغة العربية**، ج 3، القاهرة، تشرين الأول/أكتوبر 1936.

• **دراسات في العربية وتاريخها**، ط 2، دمشق، 1960.

- حمادة، فاروق، **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ط 1، الدار البيضاء، 1987.
- ابن حمادي، عمر، «حديث افتراق الأمة»، *Les cahiers de Tunisie*، ع 115-116، 1981.
- الحمزاوي، محمد رشاد، **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، ط 1، بيروت، 1988.
- حمزة، محمد:

• **علوم الحديث**، تونس، 1999.

• «فضائل الصحابة بن المتخيل والواقع التاريخي»، ضمن ندوة **المسلم في التاريخ**، الدار البيضاء، 1999.

• **أفق التأويل في الفكر الإسلامي**، ط 1، تونس ـ بيروت، 2011.

- حميد اللّه، محمد، **الوثائق السياسية في العهد النبوي**، ط 3، بيروت، 1969.
- خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ**، القاهرة، 1968.
- الخضري، محمد:

• **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت، 1988.

• **أصول الفقه**، بيروت، 1988.

- خطاب، محمود شيت، «السفارات والرسائل النبوية»، مجلة **المورد**، م 16، ع 1، 1987.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، تونس - الجزائر، 1984، (جزءان).
- خلف اللّه محمد أحمد، **القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، 1984.**
- **دائرة المعارف الإسلامية**، الترجمة العربية (خورشيد - الشنتاوي - يونس)، القاهرة، 1933.
- الدسوقي، محمد، **طه حسين يتحدث عن أعلام عصره**، ليبيا - تونس، 1975.
- الدميري، كمال الدين، **حياة الحيوان الكبرى**، ط مصر (نسخة مصورة عن ط 1274هـ)، (جزءان).

- الدوري، عبد العزيز، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، ط بيروت، 1960.
- الذهبي، محمد عبد الله شمس:
  - **تذكرة الحفاظ**، ط 2، حيدر أباد، 1333هـ.
  - **سير أعلام النبلاء**، القاهرة، د.ت.
- الذهبي، محمد السيد حسين، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، ط 2، دمشق، 1985.
- الراجحي، شرف الدين علي، **مصطلح الحديث وأثره على الدروس اللغوي عند العرب**، ط 1، بيروت، 1983.
- الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، ط 1، بيروت، 1971.
- رستم، أسد، **مصطلح التاريخ**، ط 3، بيروت، د.ت.
- رضا، محمد رشيد:
  - **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج 1، 1931 - ج 2، 1925 - ج 3، 1905.
  - **المنار والأزهر**، مصر، 1934.
- أبو رية، محمود:
  - **جمال الدين الأفغاني**، ط 3، القاهرة، 1980.
  - **دين الله واحد على ألسنة جميع الرسل**، ط3، القاهرة، 1970.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، ط 2، بيروت، 1970.
- الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ط 8، بيروت، 1989.
- أبو زيد، نصر حامد:
  - **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ط 1، بيروت، 1990.
  - «الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، مجلة **الاجتهاد**، ع 9، 1990.
  - «الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية»، مجلة **قضايا فكرية**، ع 8، تشرين الأول/أكتوبر 1989.

- سعيد، همام عبد الرحيم، **الفكر المنهجي عند المحدثين**، ط 1، الدوحة، 1987.
- السكوت، حمدي ومارسدن جونز، **أحمد أمين**، ط 1، القاهرة، بيروت، 1981.
- السنوسي، محمد، **مسامرات الظريف بحسن التعريف**، ط 1، تونس، 1983.
- سليمان، أحمد محمد، **القرآن والطب**، ط 5، القاهرة، 1985.
- السيد، رضوان، «الشافعي والرسالة»، مجلة **الاجتهاد**، ع 9، س 3، 1990.
- سيزكين، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**، ترجمة فهمي أبو الفضل ومحمود فهمي حجازي، ط 1، مصر، 1971، ط 2، السعودية، 1983.
- السيوطي، جلال الدين، **الاقتراح في أصول النحو**، ط 1، القاهرة، 1976.
- الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات**، القاهرة، د.ت، (4 أجزاء).
- الشافعي:
  - **الرسالة**، ط 2، القاهرة، 1979.
  - **الأم**، ط 2، بيروت، 1973، (7 أجزاء).
- الشرفي، عبد المجيد:
  - **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع**، تونس - الجزائر، 1986.
  - **الإسلام والحداثة**، ط 1، تونس، 1990.
  - «تنزيل القرآن وتأويله، مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة»، تعريب حسناء التواتي، مجلة **الحياة الثقافية**، ع 56، 1990.
  - «الشافعي أصولياً بين الإتباع والإبداع»، مجلة **الاجتهاد**، ع 10-11، 1990.
  - **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- أبو شهبة، محمد، **دفاع عن السنّة وردّ شبه المستشرقين والكتّاب المعاصرين**، مصر، 1962.
- الشهرستاني، **الملل والنحل**، القاهرة، 1968.
- شحرور، محمد:
  - **الكتاب والقرآن**، دمشق، 1990.

- **السنّة الرسولية والسنّة النبوية، رؤية جديدة**، ط 1، دار الساقي، 2013.

- صمود، حمادي، **التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس**، ط 1، تونس، 1981.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، ط 1، مصر، 1366هـ.
- ابن الصلاح، الشهروزري، **علوم الحديث**، بيروت، 1986.
- طرابيشي، جورج، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، ط 1، دار الساقي، 2010.
- الطبري، محمد بن جرير:
  - **تاريخ الرسل والملوك**، ط 4، القاهرة، د.ت.
  - **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت، د.ت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، **أليس الصبح بقريب**، ط 2، تونس، 1982.
- ابن عاشور، محمد الفاضل، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، ط 3، تونس، 1983.
- العاملي، عبد الحسين:
  - **أبو هريرة**، ط صور، د.ت.
  - **النص والاجتهاد**، ط 3، بغداد، 1964.
  - **المراجعات**، ط 5، بغداد، 1965.
- العايب، سلوى، **المسيحية العربية وتطوراتها**، ط 2، بيروت، 1998.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، القاهرة، د.ت، (جزءان).
- ابن عبد الجليل، منصف، **أصول الفقه بين ابن حزم والآمدي**، شهادة كفاءة في البحث مرقونة، كلية الآداب، تونس، 1984.
- عبد الرازق، علي:
  - **الإسلام وأصول الحكم**، ط 3، مصر، د.ت.

- **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، مصر، د.ت.

- عبد المطلب، رفعت فوزي:
  - **توثيق السنّة في القرن الثاني للهجرة**، ط 1، مصر، 1981.
  - **صحيفة همام بن منبه**، ط 1، مصر، 1985.
- العسقلاني، ابن حجر، **لسان الميزان**، ط حيدر آباد، 1329هـ.
- العسكري، مرتضى:
  - **خمسون ومئة صحابي مختلق**، ط 1، بيرو، 1968.
  - **عبد اللّه بن سبأ**، ط 2، القاهرة، 1961.
- العقاد، عباس محمود، **معاوية في الميزان**، القاهرة، د.ت.
- ابن عقيل، **شرح ألفية ابن مالك**، بيروت، د.ت.
- عطية، محي الدين، **وراقية عن السنّة النبوية وعلوم الحديث 1997-2007**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2008، القاهرة.
- عطية، عزت، **البدعة: تحديدها وموقف الإسلام منها**، مصر، 1972.
- عيد، محمد، **الرواية والاستشهاد باللغة**، مصر، 1976.
- غراب، سعد، **كيف نهتم بالتراث**، ط 1، تونس، 1990.
- الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة، 1325هـ.
- الغزالي، محمد، **السنّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، تونس، 1989.
- غليون، برهان:
  - **الوعي الذاتي**، ط 1، الدار البيضاء، 1987.
  - **اغتيال العقل ومحنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية**، تونس، 1990.
- غولدزيهر، إغناز:
  - **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر، مصر، 1946.
  - «العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث»، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ط 2، مصر، 1946.

- فضل اللّه، مهدي، **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، ط 1، بيروت، 1987.
- فك، جوهان، **العربية، دراسة في اللغة واللهجات والأساليب**، ترجمة رمضان عبد التواب، مصر، 1980.
- فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ط 2، تونس - إسطنبول، 1987.
- الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مصر، د.ت.
- **في قراءة النص الديني** (مجموعة من المؤلفين)، ط 1، تونس، 1989.
- قبيسي، حسن، **المتن والهامش**، ط 1، بيروت، 1997.
- ابن قتيبة، أبو محمد بن عبد اللّه:
  - **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، 1973.
  - **المعارف**، ط مصر، د.ت.
  - **الإمامة والسياسة**، القاهرة، د.ت.
- **القرآن الكريم**، ط بيروت، 1988.
- الكليني، الرازي، **الأصول من الكافي**، طهران، 1375هـ.
- لاشين، موسى شاهين، **السنّة والتشريع**، كتاب الأزهر، ط 1، مصر، 1991.
- الماوردي، أبو الحسن، **الأحكام السلطانية**، بيروت، 1990.
- متز، آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، تعريب عبد الهادي أبو رية، تونس - الجزائر، 1986، (جزءان).
- المحتسب، عبد المجيد عبد السلام، **اتجاهات التفسير في العصر الحديث**، بيروت، 1973.
- المحمد، محمد عبد الرحمن الأحمد، **الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه**، أطروحة مرحلة ثالثة مرقونة، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس، 1988.
- المراكشي، محمد صالح، **تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار**، ط 1، تونس - الجزائر، 1985.

- ابن منظور، **لسان العرب**، ط خياط، بيروت، د.ت.
- موسى، محمد يوسف، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ط مصر، 1958.
- الميلاني، علي الحسيني، «حديث الاقتداء»، مجلة **تراثنا**، ع 3، 1410هـ.
- نجاتي، محمد عثمان:
  - **القرآن وعلم النفس**، ط 1، بيروت، 1982.
  - **الحديث النبوي وعلم النفس**، ط 1، بيروت، 1989.
- ندوة **الإسلام والحداثة**، ط 1، لندن، 1990.
- نصار، حسين، **نشأة التدوين التاريخي عند العرب**، مصر، د.ت.
- نصار، ناصيف، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، ط 2، بيروت، 1980.
- نعمة، عبد اللّه، **روح التشيع**، بيروت، 1985.
- نعناعة، رمزي، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، ط 1، بيروت، 1970.
- النعيمي، حسام سعيد، «الكتابة الصوتية»، مجلة **المورد**، م 16، ع 1، 1967.
- النووي، **الأحاديث القدسية**، تونس، 1986.
- نيازي، عز الدين، **إنذار من السماء**، دمشق، 1997.
- النيفر، أحميدة، **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه**، الدار البيضاء، 1997.
- هالم، هاينس، **الشيعة**، تعريب محمود كبيبو، بيروت، 2011.
- الهمذاني، أبو الفضل، **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، شرح محمد عبده، ط 6، بيروت، 1986.
- يفوت، سالم، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ط 1، الدار البيضاء، 1986.
- اليماني، عبد الرحمن المعلمي، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنّة من الزلل والتضليل والمجازفة**، بيروت، 1983.

قائمة المراجع غير العربية

- N. Abbot, "Collection and Transmission of Hadith", in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge University Press, 1983.
- Z. I. Ansari, "Islamic Juristic Terminology before Shafii: A Semantic Analysis", in *Arabica*, T. XIX, octobre 1972.
- M. Al A'zami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, 1985.
- M. Bellaire, *Essai sur les Sama's ou la transmission orale*, Hesperis, 1924, T. IV.
- R. Blachère, *Introduction au Coran*, 2ème éd., Paris, 1977.
- R. Caspar, « Un aspect de la pensée musulmane moderne : Le renouveau du mo'tazilisme », in *MIDEO*, 4, 1957.
- K. Detlev, "Ahmad Amin and the Legacy of Muhammad Abduh", in *Islamic Studies*, 8, 1969.
- A. de Prémare, « "Comme il est écrit" : L'histoire d'un texte», in *Studia Islamica*, LXX, 1989.
- Hichem Djait, *La grande discorde*, Gallimard, Paris, 1989.
- *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, 1975.
- *Encyclopædia of the Qur'an*, Leiden, T. I, 2001, T. II, 2002.
- *Encyclopédie Universalis*, CD-Rom 8.0, Paris, 2003.
- I. Fierro, "The Introduction of Hadith in al-Andalus", in *Der Islam*, band 66, heft 1, 1989.
- H. G. Gadamer:
  - * *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976.

* *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Aubier, Paris, 1982.

- L. Gardet et M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 2ème éd., Vrin, Paris, 1970.
- Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, extraites du *T2 des Muhammedanische Studien*, trad. Léon Bercher, Paris, 1952.
- J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1954.
- G. H. A. Juynboll:
  * *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, 1st ed, Leiden, 1969.
  * *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith,* Cambridge, 1985.
  * "The hadith in the discusion on birth control", in *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos,* Lisboa, 1968, Leiden 1971.
- R. G. Khoury, "Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques", in *Arabica*, T. XXXIV, juillet 1987.
- E. Kohlberg, "Shii Hadith", in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge University Press, 1983 (see N. Abbot).
- Ch. V. Langlois, Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, 1ère éd., Hachette, Paris, 1905.
- G. Lecomte, *Le traité des divergences du hadith d'Ibn Qutayba*, Institut Français de Damas, 1962.
- C. Mansour, *L'autorité dans la pensée musulmane: Le concept d'Ijmâ' (Consensus) et la problématique de l'autorité*, Vrin, Paris, 1975.
- A. Mhiri, *Les théories grammaticales d'Ibn Jinni*, Tunis, 1973.
- A. Merad:
  * « Un penseur musulman à l'heure de l'cuménisme : Mahmud Abu Rayya », in *Islamochristiana*, n° 4, 1978.
  * *L'exégèse coranique*, 1ère éd., PUF, Paris, 1998.
- F. Mernissi, *Le Harem politique : Le prophète et les femmes*, Albin Michel, Paris, 1987.

- Roy Mottahedeh, *The transmission of Learning in Madrassa, La transmission du savoir dans le monde Musulman*, sous la direction de Nicola Grandin et Marc Gaborieau, Paris, 1997.
- Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Harvard University Press, 1961.
- J. Schacht:
  * *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, 1950.
  * *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris, 1953.
  * *Introduction au droit musulman*, Paris, 1983.
- J. Shaukat; "Classification of Hadith Literature", in *Islamic Studies*, vol. 24, n°3, 1985.
- A. Rippin, "The exegetical genre asbâb al-nuzûl: A bibliographical and terminogical survey", in *BSOAS*, vol. 48, 1985.
- G. William, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Mouton, The Hague/Paris, 1977.

المحتوى

الباب الأول:
تشكل الحديث النبوي

الباب الثاني:
في الموقف من صحة الحديث النبوي

الباب الثالث:

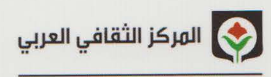
مكانة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي الحديث

إذا كانت السمة الأساسية التي طبعت نصوص الحديث النبوي منذ القديم هي سمة الخلاف في شأنه وشأن حجيته، فإن اللافت للنظر عند دراسة مكانة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي الحديث، أن المجادلات التي طبعت القرن العشرين حول الحديث النبوي تُبيّن مرحلتين قطعهما تعامل الفكر الإسلامي الحديث مع الحديث النبوي، المرحلة الأولى سيطر فيها على المصلحين، في بداية القرن العشرين، هاجس قطع الصلة بين القرآن والحديث النبوي، وهو مسعى له مشروعيته في نطاق الإصلاح الديني وكان الدافع إليه محاولة تنزيه الإسلام مما لحقه من تشويه التاريخ بالدعوة إلى الاقتصار على القرآن وما صحّ من أحاديث الرسول. وفي المرحلة الثانية تطور هذا الموقف العاطفي إلى موقف نقدي من رواة الحديث وكتب الصحاح والأحاديث التي ضمتها بين دفتيها، غير أن هذا الموقف النقدي كثيراً ما انزلق بأصحابه إلى أن يلبسوا جبّة نقاد الحديث القدامى حاكمين ببطلان أحاديث ومدافعين في المقابل عن أحاديث تناسب رؤيتهم الإصلاحية أو التحديثية، فكان ذلك بمثابة إعادة إنتاج جديدة لمنهج قديم عرفه الفكر الإسلامي قديماً في خضم الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث وفيه كانت المرويات المنسوبة إلى الرسول يُتصارع في شأن قبولها أو رفضها وفق الموقع العقدي والفكري.

وما لاحظناه بعد سنوات من إصدار الطبعة الأولى من هذا الكتاب أن الدراسات الإسلامية لا تزال تعاني في مجال الحديث النبوي التشتت والتكرار، فقلما وجدنا تراكماً معرفياً فيه استفادة وتطوير للقضايا التي سبق طرحها في شأن الحديث النبوي... كما إن الفكر الإسلامي لم يتخلص من الانشطار الذي ولّده انقسام الإسلام إلى إسلام سنّي وآخر شيعي وثالث خارجي، فكان أن اصطبغت الحقائق المتعلقة بالحديث النبوي بهذا الواقع التاريخي وصار من البيّن عندما نغادر تراثاً إلى تراثٍ ثانٍ أن نرى حقائق التراث الأول في شأن رواة الحديث ونصوصه تتصدع وتتهاوى.

محمد حمزة

باحث تونسي متخصص في قضايا الفكر الإسلامي



المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com

ISBN 978-9953-68-762-9

